结构人类学

外国文艺理论研究资料丛书

waiguo wenyi lilun yanjiu ziliao congshu

〔法〕克劳德·列维-斯特劳斯 著



文化艺术出版社

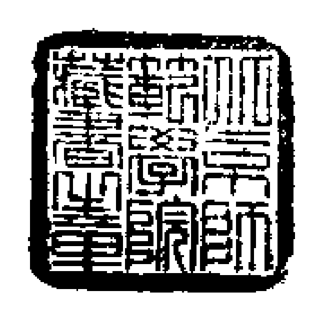
结构人类学

——巫术·宗教·艺术·神话

中国艺术研究院马克思主义文艺理论研究所
外国文艺理论研究资料丛书编委会

〔法〕克劳德·列维-斯特劳斯 著
陆晓禾 黄锡光 等译

文化艺术出版社



CLAUDE LEVI-STRAUSS

Structural Anthroplogy

Translated from the French

by Claire Jacobson and Brooke

Grundfest Schoepf(volume1)

Monique Layton (volume2)

据美国企鹅图书公司1963年版（第一卷）和1976年版（第二卷）译出

结构人类学

——巫术·宗教·艺术·神话

〔法〕克劳德·列维-斯特劳斯 著

陆晓禾 黄锡光 等译

文化艺术出版社出版

（北京前海西街17号）

新华书店北京发行所经销

冶金工业出版社印刷厂印刷

开本 850×1168毫米 1/32 印张 9.25 字数 180,000

1989年12月第1版 1989年12月第1次印刷

印数 0,001— 1,500 册

ISBN 7-5039-0492-5/J·144

定 价 4.10 元

外国文艺理论研究资料丛书

编 辑 委 员 会

外国文艺理论研究资料丛书

编 辑 说 明

一、为了有目的、有计划地了解文艺现象，了解国外文艺理论和美学的研究状况，其中包括马克思主义美学和文艺学的研究状况，特编辑这套丛书，供文艺界及从事文艺理论教学和研究的广大读者参考。

二、本丛书史论并重，以现当代为主，旁及古代和近代。选材则以具有较高学术价值、重大社会影响或具有一定代表性为主，兼收正面和反面材料，出版单行本或多卷本，或为资料集纳，或为学术专著，或为当代理论信息荟萃，视具体情况，采公开或内部两种渠道发行。

三、本丛书包括下列几个方面的内容：（一）马克思主义文艺理论；（二）西方资产阶级各家流派文艺理论；（三）美学理论；（四）文艺学；（五）其他。

目　录

一　巫术与宗教编……………………………………………………（ 1 ）
　巫师及其巫术……………………………………………………（ 1 ）
　象征的效用………………………………………………………（ 21 ）
　神话的结构研究…………………………………………………（ 42 ）
　结构与辩证法……………………………………………………（ 70 ）

二　艺术编…………………………………………………………（ 80 ）
　亚洲与美洲艺术中的拆半表现……………………………… 80 ）
　体内藏鱼的蛇……………………………………………………（109）

三　神话与仪式编…………………………………………………（114）
　结构与形式
　　——关于弗拉基米尔·普罗普一书的思考………（114）
　阿斯迪瓦尔的故事………………………………………………（145）
　温尼贝戈神话四则………………………………………………（200）
　太阳与月亮的性别………………………………………………（213）
　文化中的蘑菇
　　——关于R.G.华森的一本书 ……………………（224）
　邻近民族的仪式与神话之间的对称关系……………………（241）
　神话是如何消亡的………………………………………………（259）

编后…………………………………………………………施用勤（273）

一　巫术与宗教编*

巫师及其巫术**

世界各地曾经报道过多起由于被魔或符咒而使人死亡的事例，自从坎农进行了具有开创性的研究工作以后，我们对形成这类现象的心理及生理机制有了更清晰的了解①。一个人如果知道自己是巫术加害的对象，那么根据他那个部落人的最神圣的传统，他便会坚信自己在劫难逃，他的亲友们对此也深信不疑。此后社会公众开始回避他。人们避开这位不幸者，好象他不仅已经死去，而且还是危害整个部落的根源。在任何场合，任何行动中，社会公众都把这位不幸的受害者当成死者。而他本人也不再希冀能逃避已被视为他的不可抗拒的命运。不久，人们便举行宗教仪式，然后，这些对新中邪者是如此专横的力量到处出现，就是为了将他赶入幽灵的世界。首先，人们无情地切断他与家庭及社会的联系并把他从一切使人产生自我意识的工作和活动中驱逐出去；继而，受害者便从活人的世界中被赶出去；那些令人极为恐怖的行动，那些由公众的默契产生的多种参照系统骤然消失，使牺牲者失魂落魄，最后公众断然改变了口径，将他——一个曾经赋有权利和义务

---

* 本编系《结构人类学》第1卷第3编。——编注

** 本章系《结构人类学》第1卷第3编第9章，原载《摩登时代》1949年第41期第3-24页。——编注

① W.B.坎农：《伏都教徒的死亡》，载《美国人类学家》，1942年第44期。

的活人——宣布为死人，为人类恐惧、仪式、禁忌的对象。体格的健全并不能抵制人的社会性的瓦解①。

生理学对这些复杂现象是如何看待的呢？坎农指出，恐惧和愤怒一样，伴随着交感神经十分剧烈的运动。这类运动对人体通常是有作用的，它能诱发器官的变异，使人适应新的情况。但如果某人对于一种离奇的意外情景（或是此人觉得离奇）无法作出任何本能的或习得的反应，交感神经的运动便会迅速加剧，趋向紊乱；有时在几小时之内它便会导致血容量减少及随之而来的血压下降。结果，它会对血液循环器官造成无可治愈的破坏。处于极度焦虑中的病人往往拒绝进食饮水，这就更加速了上述这个过程；脱水促使交感神经运动变得更加剧烈，而随着毛细血管渗透性的加强，血容量便会愈益减少。对几起因炸弹爆炸、进入战场及外科手术而引起的精神创伤病例所作的研究证实了上述假说的正确。虽然当事人最终死去，但解剖结果表明他们的机体并未受到任何损伤。

因此，没有理由对某些巫术的效应表示怀疑。但同时我们看到在巫术的效应中也显示出对巫术的相信。这种相信包含着三个方面，它们相辅相成：首先是巫师对于自己法术效果的笃信，其次是病人或受害者对于巫师法力的信任，最后还有公众对巫术的相信与需要——这种相信和需要随时形成一种引力场，而巫师与中邪者之间的关系便在其间并从中得以确定②。显而易见，上述三个方面的任何一方独自都无法把交感神经的运动或坎农称作体内平衡失调的现象解释清楚。当巫师声言说他从病人的体内吸出一件引

① 1956年4月，一位垂死的澳大利亚土人被送进达尔文医院，当时他显然是中了魔法。他被置于氧气帐中并用导管给他喂饭。等他渐渐复原后，他确信白人的巫术比他们的巫术更高一筹。参见阿瑟·莫利在1956年4月22日《伦敦星期日时报》第2版上的文章。

② 由于这里研究的对象是心理学的而不是社会学的，在不是绝对必要的情况下，对各种施魔法的方式及各类巫医在社会宗教方面的严格区别，我们认为可以忽略。

起疾病的异体物，并取出一块原来就隐藏在自己口中的石块时，他是如何对自己解释这个过程的效应呢？由于巫术情境是一种交感现象，当人们众口一词地断言某人中了邪，这位无辜者又如何能证明自己的清白呢？还有，公众对那些他们认为具有非凡法力的巫师，赋予其相应特权，并要求后者使它得到充分满足；在部落对巫师的态度中，究竟带有多大信任？多少怀疑呢？现在先让我们来研究一下最后这个问题。

1938 年 9 月，在地处巴西中部，距塔帕若斯河源头不远处的一片荒凉的平原上，我们和一小群南比宽拉族① 的印第安人一起野营了几个星期。土著人为了采集种子和野果，逐猎小型哺乳动物、昆虫及任何能够使他们果腹的东西，终年在这块土地上漂泊。出于命运的巧合，他们三十个人凑到一起，以家庭为单位组合在一起，居住在用树枝搭成的窝棚之中。这种单薄的窝棚很难抵御烈日的曝晒、夜寒及风雨的袭击。和大部分土著群体一样，他们中也有一名非宗教性的族长和一名巫师，巫师的日常活动——狩猎、捕鱼及手艺活儿——和群体中的其他成员并无差别。他是个身强体壮的汉子，约莫四十五岁上下，而且性情随和开朗。

但有一天晚上，在平日返归部落的时候他却没有回来。夜幕降临后燃起了篝火，土人们的脸上露出了焦虑的神色。在这片荒凉的大地上潜藏着无数的危险：波涛汹涌的河流，碰上大型猛兽——美洲虎或食蚁兽，南比宽拉人却认为最后一种危险不大可能，他们更相信他遇上了一头貌似无害的动物，其实却是邪恶的河妖或树精的化身。不管怎么说，一个星期以来，每天晚上我们都看见神秘的营火，它们离我们的篝火时远时近。任何陌生的群

① 南比宽拉（Nambicuara）是居住在巴西西南部马特格罗索高原上的一个民族。——译注

体都是潜在的敌人。等了两个小时之后，土著人们便确信他们的同伴被伏击者杀害了。于是，他儿子和两个年轻的妻子由于失去亲人便号啕大哭起来，其他土著人则议论起巫师失踪所预示的悲惨后果。

快到晚上十点钟时，男人们变得焦躁不宁，其他妇女也哀号起来，人们不安地等待着马上就会降临的灾难，部落里的气氛极为沮丧。于是我们决定和几个较为镇静的土著人一起出去侦察一番。可还没有走出二百码路我们便不期而然地发现一个纹丝不动的人形，这正是我们的巫师。只见他蓬头散发，身上的皮带、项圈和手镯一件不剩（南比宽拉人只佩带这些饰物），正一声不响地蜷缩在那儿，在夜晚的寒气中瑟瑟发抖。他顺从地让我们将他领回营地，但只是在伙伴们的反复劝告及家人的再三恳求下他才开口讲话。最后，我们终于逐步对他的遭遇有了了解。原来那天下午下了秋后的第一场雷雨，巨雷将他卷出好几哩地——他还说出了那个地方的名字——把他身上穿戴的饰物一扫而光，然后又把他卷回到我们找到他的那个地方。人们于是一边议论着这件奇事，一边纷纷回去睡觉。第二天，这位遭受雷击的人又象往日一样绽开了笑脸，还佩上了所有的饰物。可对此似乎谁也不感到奇怪，生活又走上了它的常轨。

但是几天以后，在某些土著人中对这件奇事传出另外一种说法。我们必须看到，这群人其实是由不同部族的成员组成的，他们出于某种原因最近才结合成一个新的社会群体。其中一个部族由于几年前遭受了一场瘟疫，人数锐减，以致无法再独立谋生；另一个部族是从自己原部落中退了出来的，由于人寡势单，也处于同样的窘境。我们并不清楚这两个部族何时，在何种情况下相遇，并作出了合作的决定。这个新群体的非宗教族长来自一个部族，而它的巫师，或者说它的宗教领袖，则来自另一个部族。两者显然是新近才相互结合的，因为虽说一个部族的男孩往往与另一个

部族中的女孩成婚，可当我们遇见他们时，这两个部分成员间还没有建立起任何婚姻关系；他们各自保留着自己的方言，双方成员需要对话时必须求助于两、三个能操两种语言的土人。

当时流传的谣言是这样的：有充分理由推测那个正在平原上穿行的陌生队伍正是来自那个部落，巫师所属的那群人就是从其中分裂出来的。巫师僭越了他的伙伴——政治首领的职权，显然想和他从前部落的成员取得联系，要求重返故乡，也许想请求他们来攻击自己的新伙伴，甚至也可能想前去告诉他们自己的伙伴毫无敌意。无论怎么说，巫师需要一番遁词来解释自己的失踪，而他遭到的雷击及其后的种种表演都是为了达到这一目的而编造的。这种说法自然是在另一个部族的土人中流传的，他们暗暗相信这是真的，这使他们心中充满了不安。但他们从未对前面那种正式的说法提出异议。事隔不久我们离开时，那种说法表面上仍为众人所接受①。

尽管怀疑派们曾利用他们出色的政治辨别力和敏锐的头脑分析巫师的动机，但如果有人（不无道理地）对他们说这一事件纯粹是一场骗局，以此动摇人们对巫师的真诚和法术的怀疑的话，那他们准会大吃一惊的。这位巫师很可能并未腾云驾雾飞到里约阿纳那兹，这纯粹是他编造的谎言。但此类事情也有发生的可能，它们属于人类真实经验的范畴，在某些情况下也确实发生过。巫师无疑与神秘力量保持着密切的联系。那种以为巫师在特殊的情况下假借他的法力隐瞒了非宗教活动的看法，只能说是一种猜测，为进行历史批评提供了机会。重要的是这两种可能性并不互相排斥；其互斥性并不大于下面两种战争解释对我们来说的差别：一种认为战争是民族独立的前夜，另一种认为战争是军火商阴谋的结果。诚然，前面两种说法从逻辑上说是互不相容的，但我们承认

---

① 列维-斯特劳斯，《悲伤的热带》，1955年巴黎版，第29章。

两者之一可能是正确的（依情况而定）；由于它们都同样有理，我们便会在不同时间和不同情况下轻易地改变原来的选择。对许多人来说，这两种解释隐约地共存在他们的头脑中。

不管这些不同的解释源自何方，当在人的思维中产生时，它们并不是一种客观分析的结果，而是对一些模糊不清的，未经深思的看法的补充，而这些看法对我们每个人来说带有经验的性质。但是这些经验在理性上未定形，在情感上极端激烈，只有当它们被融入这个部落的文化模式时，情况才会有所改变。这些模式的同化是使主观思想情境客观化，使难以表达的印象能够表达出来，将说不清楚的经验纳入系统之中的唯一办法。

根据许多年前一位出色的研究人员M.C.史蒂文森[1]在新墨西哥州的祖尼族人中进行的一番观察，我们能对上述的心理及生理机制了解得更加清楚。一位十二岁的少女被一个男孩抓住双手后神经病立即发作。男孩被控施了魔法，并被拖到鲍教的宗教法庭上。在第一个小时中，他矢口否认自己懂得任何巫术，但这番自卫无济于事。由于当时施巫术的人在祖尼族中要判处死刑，被告于是改变了策略。他当场编造出一套谎言，说明自己在什么情况下学会了巫术，并说他从自己的师傅处得到两件东西，一件能使女孩们神经失常，另一件则能治愈她们。这番话巧妙地防止了事态的进一步发展。人们勒令他交出自己的药物，于是他就在严密的监视下回家取来两条树根，并在一番复杂的仪式中立即开始服用它们。服完第一种药物时他装出一副神思恍惚的模样；服完第二种时，则假装恢复了常态。然后他让那个患病的女孩服下药物，并宣称说她已经治愈。法官于是宣布休庭，待次日继续审

① M.C.斯蒂文森：《祖尼族印第安人》，载《美国人类学会第23届年度报告》，1905年华盛顿版。

问，可就在当天夜里那个所谓的巫师却逃走了。但他很快就被抓了回来，女孩的一家担任法官，继续审判。由于新法官们不相信他编的第一个故事，男孩便又编了另一个谎言。他告诉他们，他所有的亲戚和祖先都是巫师，自已就是从他们那儿得到了魔力。他说自已能变成猫，并能把含在口中的仙人掌刺射到他的牺牲者们——两名婴儿，三个女孩和两个男孩——身上，把他们杀死。他声称这些是由于那些有魔力的羽毛所致，这些羽毛使他和他的亲属变成非人的形体。这最后一点在策略上是个失误，因为审判者立刻便要求他出示羽毛，以资佐证。他找出种种托词，但均被一一驳回，他最终不得不将审判者们带到自已家中。他说隐藏羽毛的那堵墙他无法摧毁。人们责令他拆墙，等砸下一部分墙面，并仔细地对灰泥进行一番检察后，他想用记性不好来开脱：这些羽毛藏于两年之前，确切的隐藏地点他已经忘了。人们强迫他继续搜寻，于是他便开始砸另外一堵墙的墙面。又干了一小时之后，泥灰中露出一片陈旧的羽毛。他急切地抓起羽毛，把它作为他所说的施巫术的工具交给那些纠缠不休的人们。然后人们要他详细讲述了这片羽毛的使用方法。最后他被带到公众面前，他添枝加叶地将整个故事从头至尾又重讲了一遍。他以哀婉动人的言辞结束他的故事，为自已失去这股神力而悲伤不已。经过这么一番演讲后，听众们才安下心来，同意将他放走。

上面这番叙述，虽然我们只得遗憾地将它进行删节，并剔除了所有心理方面的细微描写，但在许多方面仍然颇有启示。首先，我们看到那个受控施用巫术（这种指控使被告有被判处死刑的危险）的男孩最终被宣布无罪，并不是由于他否定了这一指控，而是因为他承认了所谓的他的罪行。而且，在审讯过程中他不断地提出新的说法，一个比一个更离奇，细节更丰富（因而从理论上来说罪恶更大）。指控者和被告之间的争论和我们间的争论不同，不是一方指责，一方反驳，而是一方武断地定罪，另一方则对罪

行进行详细说明。审判者并不指望被告反驳他们的论断，更不希望他否定他的罪行。相反，他们要求他去证实一个体系，对此他们自己只是支离破碎地知道一些，他们要求被告把其余部分适当地组合成体系。诚如那位研究人员就审讯过程中的一个阶段所作的注释那样，“武士们对男孩的叙述听得如此入神，以至似乎完全忘却了他为何站在他们的面前。”当那片有魔力的羽毛最终被发掘出来时，作者十分精辟地写道：“武士们大为震惊，他们异口同声地呼唤道：‘这意味着什么？’这时他们已确信那孩子讲的都是真话。”在发现了确凿罪证后，他们感到惊愕，而不是得意——因为这些审判者旨在证明一种使这类罪行成为可能的体系存在的现实性（通过恰当的感情流露来证实它的客观基础是有效的），而不仅是惩罚罪犯。通过审判者们参与甚至是合谋搞出的坦白，把被告——罪犯——变为起诉的合作者。通过被告，巫术及与之相关的种种想法不再是由杂乱无章的情感和表象构成的一团乱麻，而是具体化为经验的存在。被告发挥了证人的作用，使部落认识了真理，得到了满足；这种满足不仅远远超过将他处死才能得到的正义的满足，也较后者更有意义。最后，他这番巧妙的辩护使听众们越来越清楚地意识到他对他们信仰体系的证实的重要性（这尤其因为这里所进行的比较并不是这一体系与那一体系之间的选择，而是巫术体系与无体系，即混乱间的选择），通过这番辩护，那个起初对他所在的部族的人身安全构成威胁的男孩，最后变成了它心理一致的监护人。

但是，他的辩护难道说仅仅是一种巧妙的辩护吗？所有的一切都使我们相信，被告在开始寻找脱身之计以后，确实虔诚、狂热地——这个词也并不过分——卷入了那场在他与审判者之间展开的富于戏剧性的游戏。人们断言他是巫师，由于确实有巫师，他就可以是巫师。那么他事先是如何得知那些启迪了他扮演这个角色的征兆呢？也许这些征兆就出现在这场灾难以及那位被带上法庭

的小女孩的痉挛之中。对男孩来说，同样，这个体系的完整性及他被指派为保持这种完整性所扮演的角色，其重要性并不亚于他个人的生命安全。这样我们就可以看到，当他被迫逐渐构思出别人强迫他所扮演的角色时，要滑头和真诚兼而有之：在此过程中他主要凭藉自己的知识和记忆，即席发挥，但首先是将自己融入角色，并通过种种巧妙方法和拼凑而成的仪式探索布道的经验，这种可能性至少从理论上来说对所有人都是存在的。当这场冒险结束时，他先前的欺骗成份还留下多少？在这番扮演巫师的过程中他在多大程度上成了自我愚弄的对象？更重要的是，难道他没有真的变成了一名巫师？作者告诉我们当被告最后一次坦白时，"那孩子对自己的话题越讲越入神……他的脸上时而容光焕发，为自己对听众的巨大吸引力感到无限满足。"女孩在他举行完治疗仪式后恢复了健康。这场特殊的考验中的实际经验于是便被认为是经过转化走上常轨的东西。那位单纯无邪的男孩只须承认一下自己具有某种已被公认的超自然力量，此事便了结了。

我们必须更仔细地研究一下另一篇极其宝贵的文献，对这篇文献迄今为止人们仅仅认识到它语言上的意义。这是一位住在加拿大温哥华地区夸库特尔部落的印第安人的自传片断。这份文献是弗兰茨·博厄斯搞到的①。

奎萨利德（这起码是他成为巫师后接受的名字）不相信巫师的法力——或者更确切地说，他不相信萨满②的法力，由于这批人在世界某些地区的特定活动，这个名称对他们更为贴切。出于对巫师骗术的好奇，并想要揭穿他们，奎萨利德便开始和萨满交往起来。一天，一位萨满竟提出要接纳他入伙，对此奎萨利德毫

① 参见弗兰茨·博厄斯：《夸库特尔人的宗教》，载《哥伦比亚大学对人类学的贡献》，1930年纽约版，第10卷第2部第1—41页。

② 即萨满教的巫师。——译注

不犹豫，欣然接受。他在自传中详尽地记述了自己最初受到的训练：这是手势、魔术、江湖医生知识（其中包括佯装昏迷和惊厥的艺术，唱巫歌艺术，诱吐技术）、还要清楚了解听诊和助产术、知道如何使用“做梦人”，即那些偷听谈话，并将患者的症状和病因秘密透露给巫医的暗探之类奇特的大杂烩。奎萨利德特别学习了北美洲西北海岸某一萨满流派的绝技阿斯马涅（ars magna）：将一小束绒毛藏在嘴里，在适当时候咬破舌头，或弄破牙床，吐出沾血的绒毛，然后将它郑重地呈给病人和旁观者，说是自己施展法术后从病人体内吸出的致病异体物。

奎萨利德证实了自己的最坏设想，便想去进行一番更深入的探讨。可这时他已不能随心所欲了。他师法萨满的消息开始传开，一天，一位病人的家属把他请到家中，因为这位病人梦见他治愈了自己的病。这第一次治疗居然旗开得胜（由于他学巫术不到四年，还未出师，因此对这次及以后的治疗他分文未收）。尽管从那时起奎萨利德成了遐迩闻名的“大萨满”，但他并未放弃自己的批判目光。他从心理学的角度来解释自己的成功——其所以成功“是由于他〔病人〕对于那个关于我治病的梦深信不疑”[①]。后来一场更复杂的经历使他——用他自己的话来说——“动摇、沉思起来”[②]。在这件事中他接触到好几种“虚假的超自然法力”，并最终认定其中有些种类与其他种类相比，弄虚作假的成份要少些——前者自然指的是与他本人利害攸关的体系，同时，巫术体系开始悄悄地在他头脑里生根。下面便是此事的简要经过。

奎萨利德一次在访问邻近的库什基姆部落的印第安人时出席了那个部族中几位著名萨满主持的治疗仪式。使他感到惊奇的是，他们竟使用着不同的手法。这些人驱邪时不是从口中吐出血

---

① 弗·博厄斯：《夸库特尔人的宗教》，第13页。

② 同上书，第19页。

迹斑斑的蛊物（隐藏的羽毛），而仅仅将一星点儿唾沫吐到手心里，竟敢宣称这便是"邪气"，这种方法究竟有多大价值？它的理论基础是什么？为了弄清这批萨满的法力如何，如果这法力是真的，还要弄清他们是真萨满还是"象自己族人那样的"自命的萨满，① 奎萨利德提出要在某一库什基姆方法失败的病例中试试自己的方法，他的要求获得了许可。经他治疗后，那位病妇居然声言康复了。

这时，奎萨利德思想上第一次动摇起来。虽然迄今为止他对自己那一套手法一直不抱任何幻想，可此刻他看到另一种手法比自己的更加虚伪，更加神秘，也更不道德。他好歹还给病人点儿东西：把病根以看得见、摸得着的形式拿给他看，而他的外族同行们则什么东西都不显示，便声言说自己捕获了邪气。而且，奎萨利德的方法产生了效果，而他们的那种方法却毫无疗效。因此，我们的主人公所处理的是一个十分棘手的问题，类似的问题大概只能在现代科学的发展中才有相应的例子。两种我们得知并不可靠的体系，无论从逻辑角度还是经验角度都显示出（就两者相对而言）不同的有效性。我们该用哪一种参照系来判断它们呢？是依据使两者相合的事实基础呢，还是依据使它们带有不同价值的本身状态呢？是从理论的角度，还是实践的角度？

与此同时，那些库什基姆的萨满们在自己的部族中"当众出丑"，名誉扫地后也陷入了疑惑之中。他们的同行居然将邪气以物质形式显示出来，而他们却始终以为邪气是精神性的，从未想到要将它变成可见之物。他们派出一名使者，邀请奎萨利德到一个山洞中去参加一次秘密会议。奎萨利德到了那儿以后，异族同行们向他这样解释他们的巫术系统："每一种疾病都是一个人：疖子和肿胀，痒和痂盖，丘疹和咳嗽，肺痨和瘰疬，还有膀胱收缩

① 弗·博厄斯：《夸库特尔人的宗教》，第 17 页。

和胃痛……一旦我们逮住了这股邪气的灵魂（它是个人），这股邪气便顿时被除掉了，邪气也是个人，它的躯体将消失在我们的内脏之中。”①要是这种理论是正确的，那么有什么东西可以显示呢？当奎萨利德施展法术时为什么“病根沾在他的手心里呢”？可奎萨利德却以他们的行规为借口拒绝回答，根据这些规则，萨满须行医四年之后方能教授他人。后来当库什基姆的萨满们让他们所谓贞洁的女儿们前来勾引他，以此来套出他的秘密时，奎萨利德仍然缄口不言。

奎萨利德随后便回到了自己位于鲁珀特堡的村庄。这时他得知邻近部落一位声名显赫的萨满苦于奎萨利德与日俱增的声望，向他所有的同行们提出了挑战，并请他们去参加几位病人的治疗，比比谁高谁低。奎萨利德来到赛场，仔细地观察着这位长者的几次治疗。象库什基姆人一样，这位巫医也不用物件显示邪气，他只是将一件“他称之谓邪气”的无形物体收入他的树皮头饰或鸟形仪式音响器中②。由于邪气“咬着”房柱或巫医的手，上述物体便能悬在空中，不落下来。以往的戏剧性场面又展现在人们面前。每当长者断言某一病人已无可救药时，奎萨利德便应邀前去施展他的法术，结果他那喷吐带血蛊物的手法频频告捷。

这时出现了故事中真正令人伤心的场面。那位老萨满声名狼藉，他的治疗方法也彻底崩溃，他不由得羞愧交加，心灰意冷。他派女儿来找奎萨利德，求他赐见一面。奎萨利德后来在一棵树下找到了这位同行。老萨满坐在那儿这么说道：“我找你来并不想说什么坏事，朋友，只是希望你能尽力救救我的性命，使我不致因为自愧过度而羞于偷生。由于你昨天晚上施展的那番法术，在族人中间我已成了笑柄。我求你可怜可怜我，请你告诉我昨天

---

① 弗·博厄斯：《夸库特尔人的宗教》，第20—21页。

② 同上书，第27页。

晚上你手心里沾的是什么？是真的邪气？还是假的？求你行行好吧，把你的法术告诉我，让我也能跟着你学。可怜可怜我吧，朋友。”①

奎萨利德起初缄口不言，接着便要对方解释头饰和音响器的绝技。这位同行于是给他看隐藏在头饰里的钉子，这个钉子把头饰垂直地钉在柱子上。这位巫医还告诉他自己如何将音响器的头藏在手指关节之间，使人们看来似乎那只鸟正悬在半空，用嘴叼着他的手。毫无疑问，他自己除了编造谎言，玩弄骗术外什么也没干。只是为了获取物质利益和“眼红病人的财产”，他才冒充巫医。他知道萨满不能捕获灵魂，“因为……我们都有一颗灵魂”；于是他便使用牛脂，假装“它就是灵魂……那片白色的东西……就涂在我的手上”。他的女儿这时也和父亲一起苦苦恳求道：“先生，行行好，让他活下去吧”。可奎萨利德仍然一言不发。那天晚上，就在这场伤心的对话之后，那位万念俱灰的萨满带着全家失踪了。族人们对他充满了恐惧，以为他可能会图谋报复。这种害怕其实大可不必：一年之后他返回了村庄，可那时他和女儿都已发疯。三年之后他离开了人间。

奎萨利德则继续干着这一行，他掌握了大量的诀窍，揭露着骗子们的伎俩，对萨满充满了蔑视。“从病人身上吮吸邪气的萨满我只见过一次，可我始终弄不明白他究竟是个真正的萨满，还是个骗子。他不让他所治愈的病人付钱，唯有这点使我相信他真是个萨满。我的确从未见到过他的笑容”②。由此可见他最初的见解已经有了很大转变。原先那种唯理论者激进的否定观已被更为细腻的看法取代了。的确有真的萨满。那么他本人是真是假呢？对这个问题直到自传的结束我们仍然很难定论。但显而易见，他十分认真地操持着他的职业，对自己的成就感到颇为骄傲，在与其他萨满流派的竞争中坚决地捍卫了那种喷吐带血羽毛的疗法。

---

① 弗·博厄斯：《夸库特尔人的宗教》，第31页。

② 同上书，第40—41页。

尽管开始时他曾对这种疗法极端轻蔑，可后来似乎对它的荒谬性就视而不见了。

我们知道萨满的心理并不简单。为了分析这种心理让我们首先来考察一番那位老萨满的例子。他哀求年轻的对手向他坦露真情——沾在后者手心上的红色糊状物究竟是否是真正的邪气——当他得不到回答时，精神便失常了。在这场悲剧之前，他对两件事是深信不疑的——第一，病理状态是有原因的，而这个原因是可以被发现的；第二，解释体系确定了疾病的各个发展阶段，从诊断直至痊愈中个人的虚构能力在这个体系中起着十分重要的作用。这种对未知事实的虚构——它包括思维程序和表述——是建立在三重经验之上的：首先是萨满自己的经验，如果他真的负有使命（即使不是真的，只要他执行了它）那他的身心就会有一种特定的体验；其次是病人的经验，不管他的病情是否有所好转；最后是参加了治疗的公众，他从中得到了训练，受到感动并得到心智上的满足，这种感动和满足决定了集体的赞同，而后者又会导致新的感动和新的满足，如此周而复始，循环下去。

这个我们可以称之谓"萨满情结"的三种成份是相辅相成，不可分割的。但可以看到它们聚集在相反的两极周围，一极是由萨满的个人经验组成，构成另一极的则是集体的一致。没有理由怀疑巫师，或至少那些比较真诚的巫师，相信自己的使命，而这种信仰是建立在某些特定的情感状态的经验上的。他们所经受的艰难困苦本身就常常足以使他们产生这类情感状态，即使我们拒绝承认这类情感是严肃虔诚的使命的证明。可是在语言上我们也能找到证明，这种证明由于是间接的，因而更加令人信服。在加利福尼亚州的温托① 方言中，有五种方式分别表示通过看，触觉，推

---

① 温托（wintun）是居住在加利福尼亚州的一个印第安部落。——译注

理、论证和传闻获得的知识。所有这五种方式构成了知识的范畴，以别于用其他方式表达的臆想。令人称奇的是，与神鬼世界的关系居然是通过知识方式——触觉（即最直觉的经验），推理及论证来表达的。于是，一个经历了精神危机后成为萨满的土著便依照语法将自己的心智状态归因于如下事实：即他受到了神的启示——而这一想法又被臆断为一种真实经历。从这一臆想中他推断自己一定正在向冥府走去，结果却发现自己又回到了人间——这又是一番直接经验①。

病人的经验是这个系统中最次要的一个方面，只是有一点除外，即一个被萨满治愈的病人具有特别有利的地位使他也成为一名萨满，诚如我们今天在心理分析的病例中所见到的情况那样。无论如何，我们必须记住萨满对有用的常识及实验技术并非一无所知，这可以部分说明他的成功。此外，在缺乏安全感的社会中的流行病中，大部分都是今天我们称之为身心失调的病例，这种病只能诉诸于心理治疗。无论怎么说，萨满至少也和他们的文明同行一样，很可能也治愈过一些病人，没有这些成功，巫术不可能从古至今流传得如此广泛。但这一点并不是主要的，它从属于另外两极。奎萨利德并不因为治愈了病人才成了个大巫医，而是因为他成了大巫医，才治愈了病人。这样我们就到达了这个体系的另一极，即公众的一极。

因此，奎萨利德对手们失败的真正原因应该从公众的态度，而不是从他们成败的模式中去寻找。当这些对手们在成了众人的笑柄后表示惭愧时，他们也强调了这一点，这是一种典型的社会情感。失败是次要的，从他们所有的言谈中我们都可以看到他们将失败视为另一种现象的结果：社会交感消失了，它以他们的失败为代价，围绕着另一位施法者及另一种治疗体系重构起来。因

① 参见D. D. 李，《几篇论述超自然现象的印第安本文》，载《宗教评论》1941年5月。

此，关键的问题便取决于个人与公众的关系，或者更确切地说，取决于某一类个人与公众的某种特定的期望间的关系。

萨满治疗病人也是为观众进行表演，这是一种什么样的表演呢？经过几次实例观察，我们贸然得出这样的概括：总是由萨满重复“神启”，即导致他暴露自己状况的最初的发作。但我们决不能被“表演”这个词所迷惑。萨满并不满足于摹拟或重现某些事件。他确实象第一次那样逼真、那样强烈地体验着这些经历。由于他在降神伏邪之后又恢复了常态，我们可以借用一个心理分析的术语，说他发泄了受压抑的感情。在心理分析学中，精神发泄指的是治疗阶段中的一个关键时刻，其时病人强烈地重新看到导致他身心失调的最初情景，然后才渐渐得以康复。在这个意义上，可以说萨满是一位职业的精神发泄者。

我们在其他地方曾经提出过一些理论假说，为了使我们能接受这样的思想：即每个萨满至少是每个萨满流派的特定精神发泄有可能象征性地诱使病人本人的病因发泄出来[①]。必须提出这些理论假说。总之，如果主要的关系是萨满和公众间的关系，那么我们还必须从另一个角度——即正常思维和病态思维之间关系的角度——来表述这个问题。从所有非科学的观点来看（这里我们不能将任何社会排斥在外），病态思维和正常思维的过程总是互为补充，而不是彼此对立的。正常思维在尽力地理解它所面对的宇宙，然而却又无法掌握它的种种机制，它无时无刻不在探求事物拒绝暴露的意义。相反，所谓的病态思维却将解释和感情共鸣结合起来，以便充实否则将显得不足的现实。对于正常思维来说，世上存在着某些无法为经验证实的事物，因此，可以对它提出要求。对于病态思维来说，世上存在着种种无客体的经验，因此，它是自由的。借用语言学的术语，我们可以说在所谓的正常思维

① 参见本卷第5章《象征的效用》。

中总是缺乏所指，而在所谓的病态思维中（至少在它的部分表现中）却总是能指过多。因为集体参与了巫术的治疗，便在这两种互补的关系间作出了裁判。正常思维无法理解真正的病因，于是人们便要求那些精神上处于病态的人来提供丰富的感情，正常思维自己剥夺了自己对这种感情的运用权。

于是，在心理方面的供求关系之间达到了某种平衡；但还需要两个前提：首先是集体的传统与个人的想象力能够合作，认真地建立并不断地修改一个结构，即一个各成分互相对立又互相联系的系统，它囊括了某一总情景的所有成分，而在形成这个总情景中巫师、病人、公众、表现及程序都发挥了作用。另外，还要求公众至少在某种程度上和病人及巫师一样一起参与精神发泄过程。有关这一象征性地抒发感情的世界的真实经验，病人和巫师掌握这种经验，病人由于身患沉疾，巫师则由于处于精神失常状态——两人的经验否则便无法融为一体；而公众只能象在远处观灯一样，看得模模糊糊。在没有任何试验检验——这其实是多余的——的情况下，就是这一经验及它在各种场合中相对的丰富使人们能在几种巫术系统间进行选择，并诱导人们去追随某一个流派或某一位巫师①。

与科学的解释相反，这里的问题不是将种种杂乱无章的状态，情感及表现归因为某一客观原因，而是将它们联结成一个整体或系统。在这个系统中，这个系统只有在它允许这些散乱的状态（由于它们的不连续性，这是令人难以忍受的）是可分可合的范围内，它才是有效的。一种奇特的经验为意识证实了后一种现象，这种经验是无法从外部得到的。由于巫师与病人的紊乱彼此

① 这种将巫师和精神病患者之间简单地等同起来的观点，曾受到米歇尔·莱里斯的正确的批评。后来，我在《马塞尔·莫斯著作引论》（载马·莫斯，《社会学与人类学》1950年巴黎版第18—23页）一文中加以修正。

互补，两者便把一种对抗关系具体生动地展现在观众面前，这种关系为所有的思想所固有，只是它的表达一般都是模糊不清的。病人离开了自我，全然处于被动之中，就好比头脑得了病，无法表达思想。而巫师则尽情地表现自我，完全处于主动地位，就好比情感是象征的源泉。治疗过程将这相互对立的两极联系起来，使它们得以互相转化，并在总的经验中展示心理世界的连贯性，而这世界本身则是社会体系的投影。

因此，有必要通过研究精神发泄这一概念在心理分析以外的心理治疗中所获得的意义来扩展这一概念，尽管心理分析对于精神发泄有效性的重新发现及一再肯定是无可否认的。谁敢说在心理分析中只存在一种精神发泄（病人的），而不是三种呢？但我们对此并无十分把握。诚然，在巫术治疗过程中巫师代替缄默的病人讲话并发泄压抑的情感，而在心理分析中则由病人对着洗耳恭听的医生讲话并发泄感情。但在后一种情况中，医生也需要发泄感情，尽管他的发泄和病人并不同时，但也同样是需要的，因为他要成为一名分析者，自己首先必须接受分析。两种技术各自为公众所保留的角色则更难确定。巫术通过病人使公众重新适应预定的问题，而心理分析则通过被接受的答案使病人重新去适应社会公众。但是近几年来有一股令人不安的倾向，它试图将心理分析系统从一个在某些确定有限的病例中能为实验所证实的科学假说体系蜕变成一种渗入到公众意识中的杂乱的神话（这是一种客观现象，它在心理学界中通过一种主观意向表达出来的，这种意向旨在将一种从病态思维功能中得出的解释体系扩展到正常思维，将一种仅适合研究个人心理的方法应用于集体心理的实际），这种倾向有迅速导致平行论的危险。那时治疗体系的价值便不再取决使某些病人获益的实际疗效，而将取决于某种安全感，这种安全感由有关治疗的创始神话带给公众的，将取决于公众的精神世界赖以重建的流行体系，也许，这种现象在某些国家已经发生

了。

即使现在，将心理分析与更加古老，流传更广的心理疗法相比较仍然能促使前者去对自己的方法及原则进行有益的反思。通过不断增加可接受心理分析治疗的人——从不正常的病人逐渐到一般群众，心理分析便将治疗过程变成了转化过程。因为只有病人才能被治愈；而适应差或性格无常的人只能被说服。于是这儿出现了一个很大的危险，这种治疗（自然是不为医生所知的）永远恪守语境，根本不能解除特定的精神失调，便沦为按照心理分析的解释对病人的精神世界重新加以组织的方式。这便意味着我们将最终落到这样一种境地（作为终点），它将提供它的出发点和它在我们已经分析过的巫术-社会体系中的理论可能性。

如果这一分析是正确的话，那我们就应该将巫术行动看成是对下述情景的反应，这种情景通过表现感情展示在意识前，然而其深层本质则是理性的。因为唯有象征功能的历史才能使我们理解人的理智状况，人如同宇宙一样，其意义永远难以穷尽，而思想对它能涉及的一定量的客体来说，它的涵义总是过多。处于这两种参照系之间——能指系统和所指系统——的人无所适从，便要求巫术思维为他提供一种新的参照系；在这一系统中，迄今为止互相矛盾的成分将能溶为一体。但我们知道，这样一个系统是在放弃知识进步的前提下形成的，知识的发展要求我们在上述两种参照系中保留一种，并使它不断深化，直至它能最终吸收另外一种系统。但要达到这一点，目前仍然十分遥远。我们决不能让任何人，无论是精神正常的还是失常的人重遭这种集体的不幸。即便对精神失常人员的研究告诉我们，每一个人或多或少都与这两个矛盾系统有关，并为它们之间的冲突而烦恼。但是，某种结合形式是可能的，但它的实际效果并不足以使这种结合成为现实，也不能使我们确信就先前的冲突局面来说，这种实现了的适应不是一种绝对的倒退。

一个局部反常的综合系统，通过与正常系统的结合被重新纳入一种概括的，但却是武断的综合系统中，这种结合（除了某些需要紧急采取行动的情况以外）对这两个系统都是有弊无利的。这些基本假说的结合体，只有在理论分析无须从中找出现实的最新写照，它无须通过自己的中介使病人和医生结为一个神秘的共同体（这个共同体对二者具有不同的意义，它只能把治疗瓦解为虚构）时，它才能对实践者具有工具意义。

总之，我们只能期望这种虚构是一种语言，它为这种现象（其深刻的本质无论对公众，病人及医生来说都将再一次变得无法理解）提供社会认可的翻译。

象征的效用*

由华森和荷尔默①发表，即将公诸于世的有关南美宗教巫术的第一件重要本文阐述了萨满教治疗法的某些方面，同时也提出了一些有待人们从理论上加以解释的问题。尽管编者给它加上了出色的注释，但对这些问题仍未详加探讨。我们打算在更为广泛的意义上，而不是按照作者最初雇用的那些语言学家和美洲印第安文化研究人员的观点，对这个本文进行再考察。

该本文是一首长篇咒语，原作共十八页，分为五三五节。它是印第安库纳人吉莱莫·哈耶从本部落中一名上了年纪的资料提供者那里得到的。库纳人居住在巴拿马共和国，新近去世的厄兰德·诺敦斯基奥德对该部落格外重视。诺敦斯基奥德曾在当地土著中训练合作者获得成功。诺敦斯基奥德死后，哈耶向他的继承人华森博士提供了这篇咒语。该咒语用当地土著语言记录，附有西班牙语译文，荷尔默十分仔细地校阅了译文。

歌词的用意是使难产变为顺产。但这种歌词的用处并不太大，因为中南美洲的土著妇女分娩较之西方社会中的妇女要顺当得多。因此萨满很少插手，只有在发生难产时应接生婆的请求才参与此事。歌词一开头展示出接生婆束手无策的情景，然后描述接生婆拜访萨满，萨满动身前往产妇的茅屋，巫师到达的情景和各种准备——包括用燃烧的可可豆碎粒进行烟熏、祈祷、树起神

---

* 本章系《结构人类学》第1卷第3编第10章，原载《宗教史》，1949年第1期第5—27页。——编注

① 尼尔斯·M. 荷尔默、亨利·华森：《嫉巫之路，巴拿马库纳人巫医的巫歌》，1947年哥德堡版。

像（nuchu）等。神像用规定的木料雕成，因为这种木料能使神像显灵，并能代表监护神。萨满利用监护神作助手，并把他们带到嫫巫（Muu）的住处。嫫巫是司胎儿成形的神。当嫫巫超出她的职责范围而夺走产妇的灵魂（purba）时，就会发生难产。因此歌词表达的一个要求是：找回失去的灵魂。灵魂的归来要经过许多周折，例如，要克服许多障碍，战胜各种野兽，最后萨满和监护神还要借助嫫巫及其女儿们无法承受其重量的魔帽同她们进行一番激烈较量。嫫巫一旦战败，即让病妇的灵魂归位而获得解脱。接着分娩开始。歌词结尾提出警告，以防嫫巫逃走以后再去纠缠来访的客人。这种战斗不是针对嫫巫本人，而只是针对她的滥用权力，因为嫫巫对于繁衍后代还是不可缺少的。一旦这种滥用权力的情况得到纠正，关系就会变得友好起来，嫫巫与萨满的告别几乎变成邀请："Nele 朋友，你看何日再相访？"(413)①

迄今为止，我们都把 nele 一词译为萨满，这也许是不确切的。因为这种治疗术显然并不要求这位巫师灵魂出窍或者转入另一种精神状态。但是可可豆的烟雾首先是为了"强化巫师的仪表"和"强化"他本人，使他鼓起勇气和嫫巫对抗（65—66）。尤其重要的是，库纳人区分了几种不同类型的巫医，这种分类法表明 nele 的力量具有超自然的来源。土著医生分为 nele，inatuledi 和 absogedi等三种。inatuledi和 absogedi是以巫歌和治疗术的知识治病，这种知识可以通过学习而获得，并可经考试审核。而 nele的才能却被认为是天生的，他具有超自然的眼力，能一眼发现致病的根源，就是说，能发现被魔鬼夺走的生命力（不论是特殊意义上的还是一般意义上的）的踪迹。因为 nele 能召集鬼神，把他们当作卫士或助手来差遣②。因此，毫无疑问，他

① 括号中的数字指巫歌中小节的编号。

② E. 诺敦斯基奥德：《印第安库纳人的历史和人类学概要》，载《比较人种史研究》（亨利·毕森编），1938 年哥德堡版，第 5 卷第 80 页。

实际上是一位萨满，尽管他对分娩的干预不会表现出通常伴随着这种功能的一切特征。按萨满之命体现为他所雕刻的雕像的监护神，除了具有隐身和洞察一切的本领以外，还从萨满那里得到了niga。niga意为“生命力”和“抵抗力”，①这两种力使得监护神成为“服务于人”或“与人相象”的nele (235—237)，尽管它们拥有异常的权力。

从以上简短的概述中可知，这种巫歌显然是相当平常的。病妇患病是因为她丢失了灵魂，或者更准确地说，是因为丢失了共同构成她生命力的两个特定灵魂中的一个（关于这一点，我们以后还要谈到）。萨满在其监护神的协助下，前往超自然的世界，从掠走灵魂的恶魔手中夺回灵魂。他是通过将灵魂归还原主来治病的。这篇咒文特别令人感兴趣之处并不在于这种框架形式，而在于使人发现（无疑问地，是从阅读这篇咒文中发现，因此荷尔默和华森应该得到充分的肯定）：Mu-Igala，即“嫫巫之路”和嫫巫住所在当地土著的心目中不仅仅是神话中的旅程图和住所，确切地说，它们代表孕妇的阴道和子宫。萨满和神像探明了“嫫巫之路”及其住所，并在其最深处进行了一场胜利的战斗。

这种解释首先以对purba这一概念进行分析为基础。purba是一种与我们在上文已经界定过的niga不同的精神成分。与purba不同，niga不可能从它的所有者身上偷走，而且只有人和动物才能有niga。植物或石头只有purba，但没有niga。尸体也是如此。儿童身上的niga只能随着年龄而长大。因此我们如果把niga翻译成“生命力”，把purba翻译成“副本”或“灵魂”，也许不会有太大的出入。但是必须明确，这两个词并不表示有生命和无生命的区别（因为在库纳人看来，一切事物都是有生命的），

① E.诺敦斯基奥德：《印第安库纳人的历史和人类学概要》，第360页；荷尔默与华森：《嫫巫之路，巴拿马库纳人巫医的巫歌》，第78—79页。

它们与柏拉图关于"理念"与"范式"的概念更相符，按照柏拉图的学说，一切生命或物体都是理念的物质表现。

巫歌中的病妇失去的不仅是她的灵魂。上著的本文还让她染上热病：穿上"疾病的热衣"(1和其他各处都如此)，还让她失去或损伤视力，"她迷失了道路，在嫫巫普克利普的道路上入睡……"(97)。首先，如同她在回答诘问她的萨满时所说的，"是嫫巫普克利普来到我的面前。她想永远保存我的"niga purbalele"(98)。荷尔默建议把niga译为生命力，把purba (lele)译为灵魂或实质，据此，可把niga-purbalele译为"生命的灵魂"①。如果认为生命力(niga)是生物的一种属性，生命力之中不是存在一个，而是存在着几个在功能上都相互关联的灵魂(purba)的话，那也许就走得太远了。然而，身体的每一部分都有其自身的灵魂(purba)，而生命力(niga)似乎在精神上与机体的概念相等。正象生命来源于各种器官的合作一样，"生命力"也只能是所有灵魂(purba)的协调合作，因为每个purba都各司某一具体器官的职责。

事实上，萨满不仅能收回"生命的灵魂"，而且还能一经发现便马上夺回另一些"灵魂"，如心脏、骨骼、牙齿、毛发、指甲和脚的"灵魂"(401-408，435-442)。这里令人惊讶的是，支配最重要器官——生殖器官——的"灵魂"却被忽略了。正象咒文编者所强调的那样，这是因为子宫的"灵魂"并不被看作是受害者，而被看作是产生不正常的紊乱状态的原因。正如诺敦斯基奥德所指出的，嫫巫母女是主宰胎儿发育并赋予胎儿以天然能力的力量②。咒文没有提到这些正面的属性。嫫巫在咒文中是作为失调的肇事者，即作为一种特定的"灵魂"而出现的。它捕捉

① 荷尔默与华森：《嫫巫之路，巴拿马库纳人巫医的巫歌》，第38页。
② E.诺敦斯基奥德：《印第安库纳人的历史和人类学概要》，第364页。

另一些特定的“灵魂”使其瘫痪，从而破坏能保证“主体”（在西班牙语中为curpo jefe，430，435）完整的合作，从主体中抽掉其生命力。但同时，嫫巫必须留在原地不动，因为解救灵魂而进行的征讨可能使嫫巫从暂时敞开的道路上逃走。因此在巫歌的后一部分充满了详细的告诫内容。萨满动员了兽中之王来把守路口，在道路上设置障碍，安装了用金、银制成的网，nele巫医要守卫四天，并敲击手杖（503-535）。因此，嫫巫从根本上说并不是一种邪恶的力量；她是一种进入歧途的力量。在难产时，子宫的“灵魂”把属于身体其他部位的所有“灵魂”都引上了歧途。一旦这些“灵魂”得到解放，子宫的“灵魂”便能够而且必定会恢复其原来的合作功能。在这里让我们强调一下，土著思想十分清晰地把感情内容和模糊地出现在病人意识中的生理紊乱结合在一起。

萨满及其助手为了找到嫫巫，必须沿着一条道路走去，这条路就是“嫫巫之路”，它可以根据咒文中的许多隐喻识别出来。当萨满匍匐在病妇的吊床下完成神像的雕刻时，这些神像便在“路的入口”（72，83）树立起来，于是萨满便对它们讲了下面一席话：

病妇躺在你们面前的吊床上。
她的白色组织在衣裙下伸展；白组织
　在轻轻抖动。
病妇身体虚弱地躺着。
当它们照亮了嫫巫之路，那上面流满
　了分泌物，象鲜血一样。
她的分泌物滴在吊床下，象鲜血一般，
　一片殷红。
白组织一直伸入躯体深处。

在女人的白组织中间，一个生命降生了。

(84—90)

翻译者对最后两句的意义感到疑惑不解，但是他们参考了诺敦斯基奥德发表的另一篇土著本文，它消除了对“白色的内组织”便是阴门的判断的全部怀疑。

sibugua molul arkaali
balanca tela abriendo
sibugua molul akinnal
blanca tele extendiendo
………………
sibugua molul abalase tulpurura ekuanali
blanca tela cenro feto caerhaciendo①

“嫫巫之路”因难产而变得昏暗，上面洒满了鲜血。神像须借助其衣服和魔帽上的白色光泽才能发现这条道路，因此它是病妇的阴道已无疑问。“嫫巫的住所”，即她居住的“黑暗的旋涡”相当于子宫，因为提供资料的土著就是用Omegan purbā amurrequedi来解释这个住所的名称（Amukkapiryawila）的。omegan purba amurrequedi的意思是“妇女浑浊的月经”，也叫“又黑又深的旋涡”（250—251）和“内部的黑暗之处”(32)②。

这篇咒文的独创性使它在通常描述的各种各样萨满教治疗法中占有一种特殊的地位。上述这些治疗法可分为三种类型，但它

① E.诺敦斯基奥德：《印第安库纳人的历史和人类学概要》，第38页，编号35—39。

② 将ti ipya译为“旋涡”看来有些牵强。在某些南美土著语言中，正如西班牙半岛上诸语言中一样，“水眼”就是泉（试比较葡萄牙语中的olho d'agua）；

们并不是互相排斥的。如涉及到患病的器官或肢体时，则可通过某种手法或吸吮来消除致病的原因——通常是一根刺，一粒晶体或是一根羽毛，在适当的时机把它们展示出来。这种现象常出现在赤道美洲，澳大利亚或阿拉斯加。治疗也可以象阿劳坎人那样，在茅屋内或在室外进行一场对付恶魔的模拟战争。或者象那伐鹤人那样，由祭司吟诵咒语，并规定出某些与要治疗的某一病症并无直接关系的动作（如将病人放在用砂子和彩色花粉在地上画出的一幅图案的不同部位）。在所有这些情况下，这种治疗方法（我们知道它们常常是很有效的）都是难以解释的：当它直接治疗某一患病器官时，由于它过于明显而具体（这通常是一种纯粹的欺骗）而失去其内在价值；当它由一系列常常是高度抽象的仪式的重复构成时，我们便很难了解它与疾病的直接关系了。如果说，我们进行的是一种心理疗法时，那么就很容易消除这种困难了。但是，如果我们不能解释，乞灵于哪种具体的心理表象才能克服同样具体的生理障碍，那这个术语将仍是毫无意义的。我们在上面分析过的本文为解决这个问题作出了突出的贡献。巫歌是一种纯心理的治疗法，因为萨满完全不触及病妇的身体，也不使用任何药物。然而这种疗法直截了当地涉及到病人的病理情况和患病部位。我们认为，巫歌是作用于患病器官的一种心理学手法，正是靠了这种手法使疾病得以治愈。

首先，让我们展示一下这种手法的实质及其特点。然后，再看一看它的目的和效验如何。第一，我们惊奇地发现，巫歌的主题是善与恶两种神灵之间为争夺"灵魂"而进行的一场戏剧性的搏斗，但巫歌对战斗的情节本身却很少注意。在十八页的咒文中，这种搏斗只占了一页不到，而与嫫巫普克利普的会面却占了两页。然而，在引言部分，对各种准备事项、神像的装备、旅程图和住所都大事渲染，进行了极为详细的描述。在开头，接生婆拜

会萨满时的情形便是如此。病人与接生婆的谈话，然后是接生婆与萨满之间的谈话都重复了两次，因为每个说话人都要重复对方的话以后才回答。

病妇对接生婆说："我的确穿着一套疾病的热衣。"

接生婆回答她（病妇）说："你的确穿着一套疾病的热衣，我也听到你说。"(1-2)

也许有人会反驳①，说这种语言风格在库纳人中是很普遍的，在那些恪守口语传统习惯的民族中间，这是为了准确地记住对方说话的内容。然而这种手段不仅用在说话上，也用之于行动上。

> 接生婆在茅屋中转过身。
> 接生婆寻找一些念珠。
> 接生婆转过身（以便离开）。
> 接生婆将一只脚放在另一只脚前。
> 接生婆的脚触着地面。
> 接生婆的另一只脚向前跨。
> 接生婆推开茅屋门；茅屋门发出吱呀声。
> 接生婆走出门……（7-14）

象这样细致地描述接生婆出发时的情景，在她到达萨满住处，在她回到病妇身旁，在萨满出发和到达时都一再加以重复。有时还用相同的语言反复描述两次（37-39行和45-47行都重现了33-35行的内容）。因此这种治病方法一开头便是追叙往事，而且对某些看上去象是次要的情节（如"到达"和"出发"）不厌其详地大加渲染，就好象电影中的慢镜头一样。这种描写手法在通篇咒文中都可见到，只不过不象开头部分用得那么频繁，而且都

① 荷尔默与华森：《摸巫之路，巴拿马库纳人巫医的巫歌》，第65—66页。

是为了追溯往事而描写次要情节。

一切都好象萨满在设法诱使病妇（她对现实的注意无疑已经减弱，她的感觉却分外敏锐）在痛苦中十分准确而强烈地重新经受一番原来的状况，并在心理上体验其中的一切细枝末节。实际上，这种状况会使得一系列事件把病妇的身体和内脏器官当作假想的环境，在其中发生。这样就会把平常的现实转化为神话，由生理领域转入心理领域，由外部世界转入人体内部。这种在人体内部发生的神话必须自始至终保持生活经验的生动性和特征，这种生活经验是由萨满利用病情并通过病人无法抗拒的适应技术规定出来的。

以下的十页则一气呵成，神话主题和生理主题之间的交替速度越来越快，好象要在病妇的意识中消除这两种主题的区别，从而无法判别出它们各自的属性。首先描述了病妇躺在吊床上，或是处在土著的临产姿势，面向东方，两膝分开，呻吟着，流着血，阴门张开，蠕动着（84-92，123-124，134-135，152，158，173，177-178，202-204）。然后萨满呼唤着酒神、风神、水神以及森林之神的名字，甚至还呼唤"白人银色汽船"（这是神话可塑性强的宝贵证明）之神的名字（187）。这几种主题融合在一起：神像也象病妇一样，在滴着血，病妇的各种痛苦也达到了宇宙的规模："白色的内组织一直扩展到大地内部……在大地内部，她的分泌物汇聚成池，就象鲜血一样，一片殷红。"（84-92）。与此同时，对于每一个神灵的出现都要精心地加以描述，而神灵们从萨满那里取得的魔具都要仔细地清点：黑念珠、火红念珠、深色念珠、环形念珠、美洲豹骨、颅骨、喉骨以及其他许多骨骼、银项链、犰狳骨、kerkettoli鸟骨、啄木鸟骨、制笛用骨、银念珠等（104-108）。然后还要再来一次总动员，好象这些担保物还不够，而必须把一切为病妇已知或未知力量都召集起来发起进攻似的（119-229）。

目前我们对神话领域的了解还很不够，因而进入阴道一事尽管带有虚构性质，但却是用具体而熟悉的措词向病妇提出的。此外，在两种情况下，“嫫巫”直接表明是子宫，而不是支配子宫活动的精神原则（“病妇的嫫巫”，204，453）①。在这里，巫医nelegan为了踏上嫫巫之路，呈现出阴茎勃起的外表和动作：

“巫医”的帽子闪着白光，“巫医”的帽子白生生的。
“巫医”变得又平又低(?)，就象棍子一样，木棍全身笔直。
“巫医”开始变得吓人(?)，“巫医”变得越来越吓人(?)，
为了拯救病妇“生命的灵魂”（230-232）。

下面紧接着是：

“巫医”摇摇摆摆，他们朝吊床顶上移动，就象nusupane一样(239)②。

由此可见，这篇叙事咒文的技巧在于力求恢复一种真实的经历，而神话只限于调换其中的主人公而已。“巫医”进入了天然的洞口，因此我们可以想象，病妇经过这一番心理上的准备之后，确实会认为巫医们正在进去。不仅病妇会感到这点，而且“巫医”还（无疑为他们自己）“照亮了”他们准备踏上的道路，但也是为了她，并且还要把使她感到难以言喻的痛感中心变得“清晰”，并为她的意识所接受。

“巫医将明亮的目光投向病妇，巫医睁开慧眼看着病妇……”(238)。

---

① 荷尔默与华森：《嫫巫之路，巴拿马库纳人巫医的巫歌》，第45页219行，第57页539行。

② 问号为荷尔默与华森所加；nusupane来源于nusu，意为“蠕虫”，通常用来表示“阴茎”（参见荷尔默和华森著作第47页，280行；第57页，540行和第82页）。

这种“明亮的目光”(用咒文中的词语来叙述）能使巫医详细地解释一种复杂的旅程图，这是一种真正虚构的解剖图，与其说与生殖器官的实际结构相对应，倒不如说它与情绪上的布局相对应，它还能识别各个阻力和推力点：

“巫医”出发了，“巫医”成单行沿着摸巫之路行进，直到低山，
“巫医”(余同上)，直到短山，
“巫医”……，直到长山
“巫医”……，到达Yala Pokuna Yala（未译出），
“巫医”……，到达Yala Akkwatallekun Yala(未译出)，
“巫医”……，到达Yala Ilamisuikun Yala（未译出），
“巫医”……，进入平山中央。
“巫医”出发了，“巫医”成单行沿着摸巫之路行进（241-248)。

在这个子宫世界里栖息着奇形怪状的恶魔和凶猛残暴的野兽。这幅景象可以采用同样的解释，而且这种解释已被提供资料的土著所证实。他说，“正是这些野兽加重了孕妇的疾病”，就是说，病痛被人格化了。再说，巫歌的主要目的似乎是向病妇描述这些病痛，并给这些病痛命名，即以一种可以被有意识或无意识思想理解的方式向她介绍这些名称。鳄鱼大叔眼睛鼓起，身上条纹斑驳，尾巴蹉缩着，蠕动着，到处游来游去；Tiikwalele鳄鱼大叔身体闪闪发光，摆动着亮晶晶的鳍鳍，侵占地盘，把一切不需要的东西都推在一边，把一切需要的东西都据为已有：Nele Kikirpanalele是章鱼，它那粘乎乎的触须一张一合；还有许多其他动物：戴软帽的、戴红帽的、戴斑斓色彩帽子等等；还有护卫兽：黑虎、赤兽、双色兽、灰兽，各个都用铁链锁着，耷拉着

舌头、吐出舌头，滴着涎液，涎液上泛着泡沫，摇着尾巴，伸出爪子，撕扯着食物，"就象鲜血一样，一片殷红"(253-298)。

为了进入这座地狱，"巫医"还得克服另一些障碍，这一回却是一些物质上的障碍：纤维、散乱的线团、扎牢的绳子、连续不断的帘幕——彩虹色的、金色的、银色的、红的、黑的、栗色的、蓝的、白的、蠕虫状的、"绞索状"的、黄的、扭曲的、粗大的(305-330)。为此，萨满召来了援兵：蛀木虫王，让它们来"切断、收集、缠绕和减少"线结头。荷尔默和华森认为这些线结头是子宫内组织①。

随着这些障碍的瓦解，"巫医"闯了进来，于是在各种帽子之间展开了一场比赛。讨论这个问题也许会使我们离题过远。在"生命的灵魂"得到解救以后，便开始了下坡，下坡同上坡一样危险，因为全部行动的目的都在于诱发分娩，确切地说，分娩是一次困难的下坡。萨满清点他的助手，鼓舞士气。他还要召集另一些援兵："清道夫"，如犰狳之类的掘地兽之王。"生命力"被引导着自己走向洞口：

你的身体躺在你面前的吊床上，
(她的)白色组织在衣裙下伸展，
白色的内组织在轻轻抖动，
你的病妇躺在你中间……
……认为她看不见。
又重新把(她的)"生命的灵魂"放入她的躯体……(430-435)。

下面的情节含糊不清，看来病妇尚未痊愈。萨满教巫师同村

---

① 荷尔默与华森：《嫫巫之路，巴拿马库纳人巫医的巫歌》，第85页。

民们一起上山去采草药，回来后用另外一种方式进攻。这一回由他来模仿阴茎，穿透"嫫巫的入口"，象"蠕虫"一样地爬进去……并将内部完全吸干（453-454）。但是收敛剂的使用意味着分娩已经开始。最后，我们已经描写过嫫巫逃跑的情况，在为防止她逃跑而考虑采取一些防范措施之前，我们发现，萨满在向一个由弓箭手组成的民族呼救。由于他们的任务是掀起一场尘雾以"遮住……嫫巫之路"(464)，并防守嫫巫经过一切十字路口和叉路口(468)，他们的这种干预也许有利于事情的结局。

上述情节也许指的是另一种治疗技术，它包括器官和药物的使用。或者说，它可能是用同样含有隐喻的形式来与咒文中描述得更加细致的第一旅程对立。因而有关发病的两行词句是为了帮助病妇而展开的，其中的第一行以生理心理神话学为依据，而另一行则以社会心理神话学为依据(其标志是萨满拜访村中居民)，然而，这种社会心理神话学目前还不成熟。但不管怎样，巫歌正如它在治疗以前就开始一样，它在分娩以后便结束了。前因与后果是密切关联的。但是这种治疗必须是有效的（通过细致的步骤），不仅是为了防止嫫巫微弱的逃跑愿望。如果这种疗法（即便以后能取得某些效果）不能向病妇提供一个结局，也就是向病妇提供一种使所有参加运动的肌肉都恢复原来位置，并不会再受损害的境地，那么它的效验就会遭受破坏。

因此，这种疗法在于使原来停留在情绪层次上的状况转为思维层次上的状况，而使身体无法忍受的痛苦能为意识所接受。虽然萨满的神话学与客观现实不相符合，但这并不重要。病妇相信神话，并且隶属于一个相信神话的社会。守护之神和邪恶之神，超自然的魔怪和神奇的动物，都是土著们赖以建立宇宙概念的整个体系中的组成部分。病妇承认有这些神话人物，或者更准确地说，对这些神话人物的存在从不发生怀疑。她所不能接受的是那

些与此不相干和难以忍受的疼痛，这疼痛在她的体系中是一种外来的成分，但是萨满却能借助神话，把这些疼痛重新统一在一个凡事皆有意义的整体之中。

然而，病妇早就明白，她只要听任摆布，她的病就会痊愈。可是，当我们用分泌液，细菌或病毒等术语对我们的病人解释发病原因时，病人就不会出现这样的情况。如果我们回答说，原因在于微生物是存在的而魔怪则根本没有，我们也许会被指责为荒谬。然而，细菌与病人的关系，在病人的意识中是外来的，这是因果关系；而魔怪与疾病的关系在病人的意识中（自觉的或不自觉的）却是内在的：这都是象征和象征物之间的一种关系，或者用语言学家的话来说，是能指与所指之间的一种关系。萨满向病妇提供一种语言。凡是没有表达出来的，或用其他方式无法表达的各种心理状态，都可以借助这种语言立即表达出来。正是由于改用了这种语言表达（同时也使得人们有可能以一种井然序和可以理解的方式来体验那种本来是混乱和难以言传的真实经历），使生理过程释放出来，也就是说，使病妇所经受的这种过程朝着有利的方向重新组合。

在这方面，萨满教的治病方法正处于当代医学和例如心理分析这样的心理疗法之间的分界线上。它的独到之处来自于将一种与心理疗法相近的方法用于某一器官的紊乱。这怎么可能呢？如果对萨满教治病法同心理分析法作一番比较（我们认为，这丝毫不意味着对心理疗法的贬低），将有助于我们阐明这个问题。

两者的目的都是使迄今为止一直处于无意识状态的冲突和阻力进入意识之中。这些冲突和阻力的产生不是由于其他的心理作用引起的压抑感，便是由于（例如在分娩情况下）生理的自然属性造成的，这种性质不是心理方面的，而是生理方面的，甚至只是机制方面的。同样地，在这两种情况下，冲突和阻力的解决都不是由于病妇逐渐获得的知识（真实的或是道听途说的），而是由

于这种知识能够使冲突在一种特定的经验过程中，按一定次序并在一个层面上具体化，从而使冲突自由地发展并获得解决。这一重要的经验在心理分析中称为发泄。我们知道，它的先决条件是心理分析专家非诱发性的介入。心理分析专家作为一个活生生的主角，通过双重移情机制出现在病人的冲突之中，而病人则在与心理分析专家的接触中恢复并阐明未能表达或未能系统阐述的原始情景。

这一切特点在萨满教治病方法中都可以找到。在这里，这也是一个会激起经验的问题。随着这种经验的结构化，超出立体控制的调节机制会自发地调动起来，从而产生指定的功能。萨满与心理分析专家一样起着同样的双重作用。心理分析专家作为一个听话人，萨满作为一个说话人，其先决条件都是能与病人的意识状态形成直接关系，而与病人的无意识状态形成间接关系。这就是咒语本身的功能。但是萨满不仅仅念出咒语，他还是咒语中的主人公，因为恰恰是他率领着超自然力的神怪，渗透到人体患病的器官内，解救被夺走的灵魂。这样一来，他就同心理分析专家一样，通过病口意识中诱发出来的表象而成为移情的目标，象后者一样成为在生理世界和心理世界之间分界线上经历冲突的主人公。患神经官能症的病人面对“真正的”心理分析专家会消除个人头脑中的荒诞故事，而分娩中的土著妇女则通过与在“神话中变形”了的萨满认同而克服真正的机体失调。

这种身心平行现象并不排除某些差异。但如果我们注意到有待治疗的病痛的性质（一种情况下是心理上的，另一种情况下是机体上的），就不会对这种差异感到吃惊了。实际上，萨满教治病法与心理分析疗法似乎完全相似，只不过在各种关系上都是颠倒的。两种疗法的目的都是诱发某种经验，两者都是依靠给患者创造一种他应该体验或重新体验的神话而奏效的。但是在一种情况下，患者是从自已过去的经历中提取的成分来建构个人神话，而

在另一种情况下，病人则是从外界获得与个人原先状态不相符合的社会神话。为了诱发这种应该是有目标的发泄活动，心理分析专家依靠倾听，而萨满则依靠说话。更为理想的情况则是：当移情建立时，病人将他的感受和愿望提供给心理分析专家并让他说话。但在咒语中则相反，是由萨满代替患者说话。他问她，然后让她把和她病情的解释相符的答案说出来，这种解释是应该相信的。

> 我的目光游移不定，它昏睡在普克利普娱巫之路上；
> 这是普克利普娱巫来到我的身旁。她要把我"生命的灵魂"夺去；
> 普克利普娱巫来到我身旁，她要永远夺去我的生命；
> 等等（97-101）。

此外，我们将萨满教的治病方法同近来的某些心理分析疗法相比，相似之处便格外明显了。R·德索阿伊在其有关白日梦的研究中强调说①，心理病理失调只有通过象征语言才能被理解。因此，他借助象征对病人说话，但是，这些象征依然是一些用语言表达的隐喻。在我们开始这项研究时还不了解的一篇较新的作品中，M.A.塞切海耶向前迈进了更大的一步②。我们认为，她在治疗一个被认为无可救药的精神分裂症病例时所取得的成果肯定了我们上面提到的关于心理分析和萨满教治病方法有许多相似之处的观点。因为塞切海耶逐步认识到，不论言语有着多么巨大的象征意义，它仍会受到意识的阻碍，她也只有通过行动才能触及深藏的情结。因此为了解开一个断奶时的情结，心理分析

---

① R.德索阿伊：《心理治疗随想》，1945年巴黎版。

② M.A.塞切海耶：《象征性的体现》，载《瑞士心理学和应用心理学》增刊第12期，1947年伯尔尼版。

专家必须承担起母亲的角色，不仅是在口头上复述某种相应的行为，而是借助于不连贯的行动，但每一动作都象征着该情境中的一个基本部分，例如，让病孩的面颊接触心理分析专家的胸部。这些行动的象征性意义使它们可以称为语言。实际上，这类治疗学家不是通过口说的词语，而是通过具体的行动同病人对话。(这是真正的仪式，它们可以不受任何阻碍地穿过意识的屏幕)，把信息传递给无意识。

在这里我们又一次遇到了手法这个概念，它对于理解萨满教治病方法是十分必要的，但是对于它的传统的定义我们必须大大地拓宽。因为这种手法有时可能涉及思想，有时可能涉及机体，但共同的条件是都必须通过符号，即通过所指的意义等值物而隶属于与后者不同的现实。塞切海耶的手势反射在精神分裂症患者无意识的心理上就象萨满唤起的表象会使分娩中的妇女的生理功能发生变化一样。在巫歌开始时，分娩遇到阻碍，到结束时则顺利产出，分娩过程反映在神话的连序阶段上。“巫医”们第一次鱼贯而行进入阴道(241)，因为是上坡，就要借助于魔帽来开拓和照亮道路。回程相应于神话中的第二阶段，但却相当于生理过程的第一阶段，因为婴孩必须生下来。注意力转向了“巫医”的脚。我们得知，“巫医”的脚上穿着鞋(494-496)。当他们闯进嫫巫的住处，便不再成单行前进，而是“四人一排”了(388)，而且为了重新走到露天地里，他们“排成横列”行进(248)。无疑，神话中这么详细地描写变化，目的在于引出相应的生理反应，但是如果没有阴道真正地不断扩张，病妇便不可能以经验的形式掌握它。正是象征的效用保证了神话和动作和谐而平行地展开。同时神话和动作所形成的对偶始终与病人和治病人的两重性联系在一起。在精神分裂症的治疗中，治病人表演各种动作，而病人则产生出自己的神话。在萨满的治疗中，治病人提供神话，而病人则完成各种动作。

如果我们象弗洛伊德在两种不同场合建议过的那样①，承认用精神病和神经官能症结构的心理学术语所作的描述，有朝一日必将被生理学的、甚至是生物化学的概念所代替，那么这两种方法将完全类似。这种可能也许很快就会成为现实，因为瑞典最近的研究②已经证明，在正常人同精神病人的神经细胞中由于各自的多核细胞数量不同而产生了化学性质的差异。若是这类假设或其他类似的假设能够成立，萨满教治病方法和心理分析疗法将会成为完全并行不悖的两种治疗方法。不论哪种方法，都是通过加强诱发病人体验一个神话（病人听到的或是自己创造的）刺激机体发生转化。机体转化实质上是一种结构上的重新组合。处于无意识状态的神话结构与在机体中找到起源的结构是相似的。象征的效验恰好在于这种“诱发特性”，由不同物质在生命的不同阶段（有机过程，无意识心理，理性思维）构成，在形式上同源的结构正是依靠这种特性而得以相互连系起来。诗歌中的隐喻为这种诱发过程提供了一个人所共知的例证，但是它通常不会超越无意识阶段。因此我们承认兰博关于隐喻能改变世界这一直觉的重大意义。

同心理分析作比较，使我们弄清了萨满教治病方法的某些方面。反过来说，对萨满教的研究也许有一天可用来阐明弗洛伊德理论中某些晦涩不明之处，这也未尝没有可能。我们正在专门考虑神话和无意识状态这两种概念的问题。

我们看到，这两种方法之间的唯一差别在探索神经官能症的生理基质上，它们涉及到神话的起源，因为在一种情况下，神话

---

① 参见《快乐原则的背后》，第79页和《心理分析新论》，第198页；E.克里斯摘录，“心理分析命题及其效验之实质”，载《自由与经验，献给H.M.卡林的论文集》，1947年纽约版，第244页。

② 斯德哥尔摩卡罗林斯卡学院的卡斯帕尔森和海顿。

是作为个人的所有物被发现的，而在另一种情况下则是来自集体的传统。事实上，许多心理分析专家都不肯承认，出现在病人意识中的各种心理能够构成神话。他们说，各种心理都是真实事件，这些事件有时是可以确定日期的，它们的真实性可以通过对亲属或仆人的调查而得到证实。① 我们对这些事实并不怀疑。但是我们不由得要思忖一下，这种疗法的疗效是否取决于被回忆情境的真实性，或者说，那些情境可以致人精神创伤的力量是否仅仅来自这样的事实，即当这些情境出现的瞬间，主体是否能立即以活生生的神话形式来体验它们。我们的意思是，任何情境致人精神创伤的力量都不可能来自其内在的特征，确切地说，它必定是出于某些事件在适当的心理、历史和社会语境下诱发情绪结晶的能力，这种情绪结晶是在先前即已存在的结构模式中形成的。就该事件或情节而言，这些结构，或者更确切地说，这些结构规律，是真正与时间无关的。就神经病人而言，一切精神生活及外来的经验都是在原始神话的催化作用下按照排他的或主导结构组织起来的。但是这些结构以及神经病人将其降为从属地位的其他结构也会在正常人（不论是原始人还是文明人）中发现。这些结构作为一个总体便构成了我们所谓的无意识结构。于是萨满教理论和心理分析理论之间的最后差别便消失了。无意识状态再也不是个性特证无法言传的避难所，而成了一个唯一的历史宝库，它使我们每一个人都成为不可替代的生物。它可以归结为一种功能，即符号功能，这无疑是人类所特有的，所有的人都按照同样的规律行使着这种功能，因此这种功能实际上是与这些规律的总体相一致的。

如果这种观点正确的话，那么在无意识和前意识之间可能必

---

① 玛丽·波拿巴特：《关于原始场景的分析发现》，载《儿童心理分析研究》第1卷，1945年纽约版。

须重新确立一种比心理学上惯用的区分法更为明显的区别。因为前意识作为在一生中积累起来的回忆和表象的仓库[①]，仅仅是记忆的一个方面。前意识尽管具有持续多年的性质，但也有其局限性，因为这个术语指的是：即使记忆可以保持，但对个人而言并非永远都能做到。但是，无意识却始终是空白一片，或者更准确地说，它与意象之不同，犹如胃与通过其中食物之不同。无意识作为一种特定功能的器官，仅仅将结构规律强加于在别处产生，不能用言语表达的那些成分，如脉搏、情绪、表象和记忆。因此，我们可以说，前意识是个人的词典，我们每个人都在其中积累个人经历的词汇，但是这种词汇对于我们和其他人来说，其重要性仅仅在于，无意识状态是按照自己的规律组织词汇，从而将这些词汇转化为语言。因为这些规律对于一切人以及在无意识进行活动的一切情况下都是相同的，因此上一段中提到的问题便很容易得到解决。词汇不如结构重要。不论神话是个人的再创造，还是来自传统，它从其个人的抑或集体的源泉中（在这二者之间不断地进行着互相渗透和交换）汲取它使用的形象材料。但是结构保持不变，而象征功能则是通过结构来完成的。

如果我们补充说，这些结构不仅对一切人来说、对这种功能所适应的一切领域来说都是相同的，而且结构为数甚少时，我们就会懂得为什么象征主义世界的内容千变万化，但却总是局限在一定规律的范围之内。语言的种类很多，但适用于一切语言的结构规律却非常之少。如果把已知的传说和神话汇编起来，将是卷帙浩繁，蔚为大观。但如果我们从各式各样的人物性格中抽象出若干个基本功能，就可将其归纳成为数不多的简单类型。至于情结这种个人神话，同样也可归纳为几种简单类型，从中产生了许

① 这一定义曾受到相当广泛的批评，它通过彻底区分前意识与无意识而获得新的意义。

许多多变化无穷的实例。

由于萨满不对病人作心理分析，我们可以得出结论说，虽然回忆往事被某些人认为是心理分析疗法的关键，然而它只是一种更加根本的方法的一种表现（其价值和效果是不能忽视的），在界说这种方法时无须求助神话的个人起源抑或集体起源。因为神话的形式优先于故事的内容。无论怎么说，看来这就是对土著本文的分析给我们的教益。但是同样，从另一种角度来看，我们都知道，任何神话都主张追忆往事。萨满教巫术的现代翻版就是心理分析，它的特征来自下列事实：在工业化的文明社会中，已经再也没有虚构神话的可能了。只有人的内心世界例外。根据这种观察的结果，人们将心理分析的各种方法和目的同萨满和术士这些先辈们所采用的方法和目的进行比较，便可以肯定心理分析的疗效，并且有希望加强它的理论基础，更好地理解其奏效的机制。

神话的结构研究*

好象神话世界被建立起
来就是为了再被打碎，以便
从碎片中建立起新世界。

弗兰茨·博厄斯①

尽管近来有人试图恢复宗教领域里的研究，但在过去二十年里，人类学似乎却与这类研究越来越疏远。与此同时，恰恰是由于专业人类学家对原始宗教不再感兴趣，形形色色自称属于其他学科的业余爱好者们便乘虚而入，把这块被我们当作荒原而摒弃的领地变成了他们的私人乐园。就这样，对宗教进行科学研究的前景就从两个方面遭到了破坏。

造成这种情况的起因是什么呢？宗教人类学的奠基人是泰勒、弗雷泽以及杜克海姆等人，虽然他们未能跟上心理学在研究和理论方面的进展，但他们的研究却偏重心理学。他们由于用过时的心理学方法作为研究的基础，因此，他们的解释不久就出现了错误。虽然他们重视思维发展过程，这点无疑是正确的，但是他们研究这些过程的方法如此拙劣，致使他们名声扫地。正如霍卡特在他为最近出版的一本已故作者的书所写的序言里深刻地指出的那样②，心理学解释退出了思维领域，却被重新引入了情感

---

* 本章系《结构人类学》第1卷第3编第11章，原载《美国民俗学》1955年第78期第428—444页。——编注

① 引自博厄斯：《詹姆斯·泰特：〈不列颠哥伦比亚汤普森印第安人的传统〉引言》载《美国民俗学学会学术论文集》，1898年第6卷第18页。

② A.M.霍卡特：《社会的起源》，1954年伦敦版第7页。

领域，这就在“心理学派固有的弱点上”又加上了“试图从模糊的感情中……得出明确的概念这样的错误”。人们天真地企图把那些虽然在表面上各不相同然而属于同一类精神活动的过程都归结为不可言传的感情内驱力，而不是试图扩大我们的逻辑框架来容纳这些过程，这样只能阻碍我们的研究。

在宗教人类学的所有领域中，没有一个领域象神话学那样停滞不前。从理论角度来看，情况差不多同五十年前一样混乱。人们仍用互相矛盾的方式把神话笼统地解释为集体梦，或是某种审美游戏的产物，或是宗教仪式的基础。神话人物被视为人格化的抽象观念、神化的英雄，或者是沦落的神。不论何种假设，不是把神话归为消遣，就是把它说成为一种原始的哲学冥想。

为了理解神话究竟是什么，我们是否只能在陈词滥调和诡辩之间作选择呢？有的人声称各种人类社会只是通过其神话来表达诸如爱、恨或报复等人类共有的基本感情，或者试图利用神话对天文、气象之类用其他方式无法理解的现象提供某种解释。但是这些社会既然也知道一些以经验为根据解释，又为什么要采用这些复杂曲折的方式呢？另一方面，心理分析专家和许多人类学家已经把这个问题从自然或宇宙的领域移到了社会学和心理学的领域。但是这样一来，解释也就变得太容易了。如果某个神话要特别突出某个人物，如一个邪恶的祖母，人们就会说，在这样的社会里，祖母们确实是邪恶的，而神话则反映了社会结构和社会关系；如果真实的资料与这种解释有矛盾，人们马上又会说，神话的目的是发泄受到压抑的感情。无论何种情况，聪明的论证总是有办法冒充已经发现了神话的意义。

神话使研究者们面临一种乍看起来似乎自相矛盾的情况。一方面，在神话中似乎任何事情都可能发生，这里没有逻辑，没有连贯性。人们可以把任何特征赋予对象；人们可以发现任何可以想象的关系。在神话里，一切事情都是可能的。但是另一方面，

在不同地区收集到的神话显示出惊人的相似性，这种相似性又是与上述明显的任意性背道而驰的。问题在于，如果神话的内容具有偶然性，我又如何解释世界各地的神话都如此相似这一事实呢？

正因为我们认识到神话这种本质上的自相矛盾，才有助于我们找到解答。因为我们所面临的矛盾很象第一批研究语言学的哲学家们早先为之大伤脑筋的那种矛盾。只是在克服了这个矛盾以后，语言学才作为一门科学发展起来。古代哲学家们用我们今天解释神话的方式来解释语言。一方面，他们确实注意到，在某一种语言里，某些语音序列与一定的意义相关连。他们急于想发现语音与该意义之间产生联系的原因。然而他们的努力一开始就碰了壁，因为在其他语言里也有同样的语音，但是这些语音所传达的意义却完全不同。只是在发现语言的能指功能不是与语音本身，而是与语音的组合相关后，这个矛盾才得到解决。

此外，不难看到，某些新近出现的关于神话思想的解释与早期语言学家的研究都发源于同样的错误概念。让我们来看看荣格的观点：一定的神话模式，即所谓原型，具有一定的意义。这个观点颇似一个人们长期以来一直赞同的错误看法，即认为语音与意义之间有某种联系：比如"流音"半元音与水之间，开元音与大的、巨大的、响亮的或沉重的等等事物之间存在的联系。这种理论至今仍有其支持者[①]。语言符号任意性的原理是索绪尔学派的基本原理，现在尽管需要对这一原理加以修正[②]，但任何人都会同意，这一原理是使语言学成为一门科学的先决条件。

要求神话学家以自己不稳定的处境与语言学家在前科学阶段的处境相比较，还是不够的。实际上，这种做法只会把我们从一

---

① 参见R.A.佩吉特爵士：《语言的起源》，载《世界历史杂志》，1953年联合国教科文组织版，第1卷第2期。

② 参见埃米尔·本维尼斯特：《语言符号的本质》，载《语言学论文集》，1935年第1卷第1期（1939年）及同卷第5章。

个困境带入另一个困境。有充分理由说明，要解决神话所特有的问题，就不能只把神话当作语言来研究。神话是语言：神话要让人知道，就必须讲述；神话是人类言语的一部分。为了不抹煞神话的特殊性，我们必须说明，它与语言既相同，又不相同。这里，语言学家以往的经验也许对我们同样有帮助，因为语言本身可被剖析为既相同又不相同的东西。这正是索绪尔区分语言和言语时所表明的，前者指语言的结构方面，后者指语言的统计方面，语言在时间上是可逆的，言语在时间上是不可逆的。如果这两个层次存在于语言之中，那么可以想见，也可以分离出第三个层次。

我们已根据语言和言语所涉及的时间系统的不同，将这两者区别开来。记住这点，我们就能看到，神话所用的第三种时间所指概念把上述两者的特征结合起来。一方面，神话总是指那些据说是很久以前发生的事件。但是使神话具有使用价值的是，它的特定模式被描述为不受时间限制的模式。它说明现在、过去和将来。我们可以通过对神话与政治的比较来说明这一论点，因为在现代社会中，政治看来在很大程度上取代了神话。当历史学家谈到法国大革命时，他们总是把它看作一连串过去所发生的事情，一系列不可逆转的事件，这些事件的后果在今天仍可感觉到。但是对法国政治家以及他们的追随者们来说，法国大革命既是一连串过去的事件——就像历史学家所认为的那样——又是一个不受时间限制的模式，它可以在当代法国社会结构中发现，并为解释这个结构提供了线索。据此，我们可以推测未来的发展。例如，米什莱是个有政治头脑的历史学家，他是这样描述法国大革命的：“那天……任何事情都可能发生……将来成了现在……就是说，时间消灭了，这是永恒的闪现。”① 正是这个既是历史又是非

① 朱尔·米什莱：《法国革命史》，第4卷，第1章。转引自M.梅洛-庞蒂：《辩证法的命运》1955年巴黎版，第273页。

历史的双重结构说明了神话，它既属于言语范畴并需要解释，又属于它由以表述的语言范畴，同时又是第三层次上的一个绝对统一体，虽然就其本质来说，这个层次仍是语言学的，但又与其他两个层次不同。

这里我们可以介绍一个论点，它将有助于证明那种就与其他语言现象而言的神话的独创性。神话是语言的一个部分，在这一部分里，翻译即背叛这个公式的价值降到最低点。从这一点来看，在语言表达的历程中，神话应该放在与诗歌相反的那一端，尽管种种论点都证明情况正好与此相反。诗歌是一种不能翻译的言语，除非严重地歪曲它的意义；可是神话的神话价值即使在最拙劣的翻译中也被保留下来。不管人们对一种语言以及产生这种语言的民族文化多么无知，世界任何地方的任何读者仍然会把神话看作是神话。神话的实质并不在于它的文体、它的叙事方式，或者它的句法，而在于它所讲述的故事。神话是语言，它在一个特别高的层次上起作用，在这个层次上，人们可以说神话“脱离”了它由以开始的语言基础。

对我们已经得出的结论加以概括可以归纳为以下三条：(1)如果神话有某种意义的话，这个意义不可能存在于构成神话的孤立的单位中，而只能存在于将这些部分组成一个整体的方式中。(2) 虽然神话和语言属于同一范畴，而实际上神话仅仅是语言的一部分，但是神话中的语言却显示出独特的性质。(3) 这些性质只能在高于一般的语言学层次上才能找到，就是说，这些性质显示出的特点比我们在任何别的语言表达中所能发现的特点更为复杂。

如果我们把上述三条至少当作一种工作假说的话，就会由此得出两个推论：“(1) 神话同语言的其他部分一样，是由构成单位组成的。(2) 这些构成单位首先需要在语言结构中正常发挥作用的那些单位，即音素、词素以及义素。但是神话中的构成单位不

同于语言中的构成单位，就象语言中的构成单位之间也不尽相同一样；神话中的构成单位更高级、更复杂。因此，我们将它们称为大构成单位。

我们怎样才能识别和分离出这些大构成单位或神话素呢？我们知道它们不可能存在于音素、词素或义素之间，而只能存在于一个更高的层次上。不然的话，神话就会同其他任何一种言语混淆起来。因此，我们应该在句子这一层次上寻找这些构成单位。在这一阶段，我们所能提出的唯一方法是：反复试验，摸索前进，用那些能够为任何类型的结构分析提供根据的原理来作为检验标准。这些原理包括：解释的简约性；答案的一致性；从片断重建整体的能力，以及根据现有资料预测以后从早期阶段向后期阶段发展的能力。

到目前为止，本书作者所采用的方法是，对每个神话分别进行分析，把故事分解成尽可能短的句子，把每个句子都写在一张标有数字的索引卡片上，卡片上的数字与它在故事展开中的位置相对应。

这样，差不多每张卡片都会证明，在某一时间内，一定的功能与某一特定的主题有联系，换句话说，每一个大构成单位都由一种关系构成。

然而，由于两个不同的原因，上述定义仍然远非令人满意。首先，结构语言学家都知道，各个层次上的构成单位都是由各种关系构成的，这样，我们所说的大构成单位与其他构成单位之间的真正区别仍然没有得到解释；第二，由于卡片上的数字与叙述的展开次序相对应，我们发现自己仍处在不可逆时间的范围内。因此，神话时间那种既可逆又不可逆，即共时又历时的独特性质仍旧没有得到解释。这样就产生了一个新的假设，构成我们论点的核心假设：神话的真正构成单位不是一些孤立的关系而是一束束的关系，只有以这种关系束的组合的形式，这些构成单位才获

得能指的功能。从历时的角度来看，属于同一束的那些关系的出现可能间隔较长，但是如果我们能够把它们重新放在它们的“自然”组合中，我们就能根据一种新型时间参照系重新组织这个神话了，这个时间参照系能满足我们的起点假说的要求，这个参照系是二维的，即同时具备历时性和共时性，并把语言特点和言语特点结合在一起。用语言学的术语来说，这就象一个音素总是由它所有的变体构成一样。

下面两个比较也许有助于说明我们的想法。

首先让我们假设，在所有的人都从地球上消失以后，来自另一个行星的未来的考古家们在某一天发掘出我们的一个图书馆。即使他们一开始对我们的文字一无所知，他们也可能成功地破译出这种文字。完成这项任务的先决条件是应该发现我们的字母表，并按照我们的印刷习惯，从左到右、从上到下地阅读这些字母。然而他们不久将会发现，有整整一大批书不符合这一通常的模式，那就是音乐书架上的管弦乐谱。他们在试图依次从上到下地译解五线谱而徒劳无功以后，也许会注意到，某几组音符全部或部分地重复出现，其间有一定的时间间隔，或者，有些相距较远的旋律之间有相似之处。因而他们就会作出这样的假设：如果将那些显示出密切关系的模式看作是一个复合模式并作为一个整体来阅读，而不是一个接一个地加以考虑的话，结果将会怎样呢？如果他们掌握了我们所谓的和声，那么他们就将看到，要理解一部管弦乐谱的意义，他们必须沿着一根轴线历时地阅读，即一页接着一页，从左到右地阅读。但是，他们还必须沿着另一根轴线共时地阅读，这时，所有那些垂直排列的音符便组成一个大构成单位，即一束关系。

另一种比较则略有不同。让我们设想一个对用扑克牌算命一窍不通的旁观者和一个算命人在一起坐了很长时间。他会对那些前来算命的人有所了解：他们的性别、年龄、外貌、社会地位等等，

就象我们对我们打算研究的那些神话所属的文化有所了解一样。他还会听签语，并把它们录下来，以便能够重温这些谈话，并对它们进行比较，就象我们听人们讲述神话故事并把它们录下来一样。我请教过一些数学家，他们都一致认为，如果这个人很聪明，并且能够得到足够的材料的话，他也许会重构使用的那副牌的结构和成分。在这种情况下，即将三十二或五十二张牌分成四个对应组，各组由相同的构成单位（牌）组成，这四组牌唯一的不同之处是它们的花色。

现在举一个说明这一方法的具体例子。我们以人人皆知的俄狄浦斯神话为例。我十分清楚，我们今天看到的俄狄浦斯神话故事已经是它的后期形式，已经经过了文学加工，这些加工更注重于美学和道德方面，而不是宗教或仪式的方面，不管后者确曾存在于该神话的主题之中。但是我们并不打算从文字角度来解释俄狄浦斯神话，更不打算提供一种能够被专家们接受的解释。我们只是希望阐明一种方法，而不指望得出有关的结论。由于上面提到的那些或然性因素，把这一方法用在这个特定的例子中也许是不合适的。因此，"演示"在这里并不是科学家所用的那种意义，它充其量只具有街头小贩给它的那种涵义。因为小贩的目标并不是得出一个具体的结果，而是尽可能简要地说明他试图向旁观者兜售的那个机械玩具的功能。

如果我们在无意中把神话看成一个非线性系列的话，那么就会把它作为一部管弦乐总谱来处理，我们的任务就是恢复其正确的排列顺序。比如，在我们面前有一连串数字：1、2、4、7、8、2、3、4、6、8、1、4、5、7、8、1、2、5、7、3、4、5、6、8……，我们的任务是把所有的1、2、3等分列出来，结果就得出这样一个表：

1 2 4 7 8

<table>
<tr><td></td><td>2</td><td>3</td><td>4</td><td></td><td>6</td><td></td><td>8</td></tr>
<tr><td>1</td><td></td><td></td><td>4</td><td>5</td><td></td><td>7</td><td>8</td></tr>
<tr><td>1</td><td>2</td><td></td><td></td><td>5</td><td></td><td>7</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td>3</td><td>4</td><td>5</td><td>6</td><td></td><td>8</td></tr>
</table>

我们试着用同样方式对待俄狄浦斯神话，试用几种不同的方法来排列神话素，直到我们找到一个能满足第47页上的编号条件的排列。为了论证的方便，假设下表为最佳排列（尽管在希腊神话学家的帮助下，这张表肯定会得到改进）：

<table>
<tr><td>卡德摩斯寻找被宙斯劫走的妹妹欧罗巴</td><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td>卡德摩斯杀龙</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td>龙种武士们自相残杀</td><td></td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td>拉布达科斯（拉伊俄斯之父）＝瘸子(?)</td></tr>
<tr><td></td><td>俄狄浦斯杀其父拉伊俄斯</td><td></td><td>拉伊俄斯（俄狄浦斯之父）＝左腿有病的(?)</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td>俄狄浦斯杀斯芬克斯</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td>俄狄浦斯＝</td></tr>
</table>

脚肿的(?)

俄狄浦斯娶
其母伊俄卡
斯忒为妻

埃忒奥克勒
斯杀死其弟
波吕涅克斯

安提戈涅不
顾禁令安葬
其兄波吕涅
克斯

这样，出现在我们面前的共有四栏，每一栏都包括几种属于同一束的关系。如果我们要讲述这个神话，我们就要撇开这些栏，按照从左到右、从上到下的顺序一行行地阅读。但是如果我们想要理解这个神话，我们就必须撇开历时性范畴的一半（从上到下），而从左到右，一栏接一栏地阅读，把每一栏都看成是一个单元。

同一栏中的所有关系都表现出一个共同的特点，我们的任务就是发现这个特点。例如，左边第一栏的事件都是有血缘关系的亲属之间的关系过于亲密。可以说，第一栏的共同特点是对血缘关系估计过高。显而易见，第二栏表达同样的内容，但是性质相反：即对血缘关系估计过低。第三栏与杀死怪物有关。第四栏则需要作些说明。俄狄浦斯父系姓氏的特殊涵义经常引起人们的注意。然而，语言学家通常无视这种涵义，因为在他们看来，确定某一词汇意义的唯一方法是研究该词汇出现在其中的全部语境，而人名则恰恰因为它们被用作名称而与任何语境无关。若采用我们提供的方法，就不存在这样的问题，因为神话本身有其自己的

语境。其重要性不再在于每个名字可能具有的意义，而在于所有名字都具有一个共同的特点：即所有的假设意义（这很可能永远是一种假设）都是指笔直地行走和笔直地站立这两方面的困难。

那么右边的两栏之间关系如何呢？第三栏与怪物有关。龙是地狱之神，只有把它杀死，人类才能从大地中诞生；斯芬克斯是个不允许人们生存的怪物。最后一个单位是第一个单位的翻版，这个单位与人类由土地而生有关。由于怪物被人打败，我们可以说第三栏的共同特点是对于人由土地而生的一种否定①。

这对我们理解第四栏的意义有直接的帮助。在神话里，所有

---

① 我们并不试图与专家们争论，因为这会使我们的争辩显得傲慢，甚至毫无意义。由于在这里，俄狄浦斯神话只是一个任意处理的例子，斯芬克斯的地狱之神的性质也许有些出乎意料；我们可以参考玛丽·德尔古的证明："在古代传说中，[她]肯定是由大地自己所生。"（《俄狄浦斯或征服者的传说》，1944年列日版第108页）不论我们的方法与德尔古的方法多么不同（毫无疑问，我们的结论也与她的不一样，如果我们能够深入研究这个问题的话），看来她已经令人信服地确立了斯芬克斯在古代传说中的本质，即一个袭击和强奸青年男子的雌性怪物的本质，换句话说，她是用倒写符号表示的人格化的雌性生物。这说明了为什么在书的结尾处由德尔古编排的那些漂亮的肖像画中，男人和女人总是处在颠倒的"天/地"关系之中。

正如我们下面将指出的那样，我们之所以选择俄狄浦斯神话作为我们的第一个例子，是因为古希腊思想与普埃布洛印第安人的思想在某些方面非常相似，而下面的例子就是从普埃布洛人那里借来的。在这方面，我们应该注意到，德尔古所恢复的斯芬克斯这个形象，与北美神话中的两个人物（他们很可能融合成一体）恰好相符。一方面我们指的是"老巫婆"，一个令人厌恶的女巫，她的外貌对年轻的男主角来说是一个"不解之谜"。如果他"解开"这个谜，就是说，如果他对这个卑鄙家伙的求爱有所反应的话，他就会在醒来时发现自己床上躺着一个美丽的年轻女子，这个女子将使他获得权力（这也是凯尔特神话的一个主题）。另一方面，斯芬克斯更多地使我们想起霍皮印第安人神话中的"生小孩的女人"，即一个典型的崇拜阴茎的母亲。这个年青女子在一次艰难的迁移过程中被她的群体抛弃，当时她即将分娩。从此以后，她就作为"动物之母"出没于沙漠地带，使猎人们无法捕捉到动物。当一个男人碰上她时，她正穿着沾满鲜血的衣服。他害怕得阴茎勃起，她就乘机强奸了他。从这以后，她便源源不断地用猎物来报答他。参见H.R.沃思：《奥赖比人的夏季蛇祭》，载《哥伦比亚实地考察博物馆》第83期（人类学丛书第3卷），1903年芝加哥版，第352—353页上的注①。

由土地而生的人都有一个普遍的特点：当他们从土地深处出现的时候，不是不会走路，就是只能步履蹒跚地行走。普埃布洛神话里的地狱之神就是这样：首先冒出地面的穆因乌以及地狱之神舒梅科利都是瘸子（“流血的脚”、“疼痛的脚”）。克瓦基乌特神话里的科斯基摩们在被地狱怪物奇亚基希吞下以后也是这样：当他们回到地面上时，“他们或者一瘸一拐地向前走，或者东倒西歪跌跌撞撞。”因此第四栏的共同特点是，坚持人是由土地而生的这一看法。这样，第四栏与第三栏的关系就相当于第一栏与第二栏的关系。相互矛盾的关系又是同一的，因为它们都是一样的自我矛盾体。这一论断解决了（或者更确切地说取代了）两种关系无法联系的问题。虽然这种关于神话思想结构的描述仍是临时性的，但它在目前阶段已经足够了。

再回到俄狄浦斯神话故事上来，我们就可以看到它的意义了。对于一种相信人类是由土地而生的文化来说（例如《波萨尼斯》第 8 卷第 29 页第 4 段：植物为人提供了一个模式），要在这种理论与人实际上是男人与女人婚配而生的认识之间找到一种令人满意的过渡是不可能的，而神话就是要解决这一难题。虽然这个问题显然是不可能得到解决的，俄狄浦斯神话故事还是提供了一种逻辑手段，这一手段把人是由一个（土地）所生，还是由两个（男与女）所生这一原始问题与人是同一还是不同亲缘关系所生这个派生的问题联系起来。通过这种相互关系，对血缘关系估计过高与对血缘关系估计不足其间的关系，就犹如企图避开人由土地而生这一理论与这一企图的不可能实现之间的关系一样。虽然经验与理论互相矛盾，但是社会生活却以其结构上的相似证实了宇宙论的有效性。因此宇宙论就具备了真实性。

这里我们应该指出两点。

为了解释俄狄浦斯神话故事，我们撇开了一个至今仍使专家们伤脑筋的问题。在俄狄浦斯神话早期（荷马时代）的讲法中，

有些基本情节是没有的，如伊俄卡斯忒的自杀和俄狄浦斯刺瞎自己的双眼。这些事件并不改变故事的实质，虽然它们可以被轻而易举地纳入整个故事。第一个事件可以作为人自我毁灭的又一个实例（第三栏），第二个事件则可以归入跛足这一大类（第四栏）。与此同时，这些补充事件也有一定的重要性，因为从脚转移到头与土里生长出来转到自我毁灭是相互关联的。

就这样，我们的方法解决了一个至今仍然是神话学研究主要障碍的问题，即寻找**可靠的**讲法或**较早的**讲法。与此相反，我们将每个神话界说为应包括它的所有讲法的神话；换句话说，只要人们觉得神话是神话，它就始终是神话。我们对俄狄浦斯神话的解释以弗洛伊德的公式为依据（并肯定适用于这个公式）很好地说明了这个原理。虽然弗洛伊德以"俄狄浦斯情结"提出的问题不再关系到人由土地所生和由两性婚配所生这两种理论之间的对立，它仍旧是一个如何理解一个怎么会由两个所生的问题：为什么我们的生殖者不是一个人，而是一个母亲加上一个父亲呢？因此，不仅索福克勒斯的剧本，而且弗洛伊德本人的描述都应该包括在关于俄狄浦斯神话故事的所有用文字记载的讲法里，它们同那些早期的或者看上去更为"真实"的讲法具有同样重要的地位。

这就产生了一个重要的结果。如果神话故事是由所有不同的讲法构成的话，结构分析就应该把它们统统考虑进去。在分析了忒拜故事的所有已知讲法之后，我们应该用同样的方法来分析其他讲法：首先是那些有关拉布达科斯旁系亲属的故事，其中包括阿高厄、彭透斯以及伊俄卡斯忒本人；有关忒拜城的创立者吕科斯、安菲翁和仄托斯的忒拜神话的各种讲法；关系更远的关于狄俄倪索斯（俄狄浦斯的表兄弟）的讲法；以及有关刻克罗普斯取代卡德摩斯创立忒拜城的雅典传说等等。我们应该为每种讲法画一张表，其中每个成分都可以跟其他表中相应的成分相比较，刻

克罗普斯杀蛇的情节与类似的卡德摩斯杀龙的情节；遗弃狄俄倪索斯与遗弃俄狄浦斯；"脚肿"与狄俄倪索斯走路东倒西歪；寻找欧罗巴与寻找安提俄珀；龙种武士或是安菲翁和仄托斯兄弟俩建立忒拜城；宙斯劫走欧罗巴和安提俄珀的故事以及类似的关于塞墨勒的故事；忒拜的俄狄浦斯与阿耳戈斯的柏修斯等等。然后，我们将把几张（每张都与故事的一种讲法有关）二维图表按三维的顺序排列，就象图1那样，这样就可能有三种不同的读法：从左到右、从上到下、从前到后（或者相反）。这些图表不会完全相同；但是经验证明，我们所看到的任何不同之处都可能与其他不同之处相关，因此对整体所进行的逻辑处理将允许简化，最终结果就是神话的结构规律。

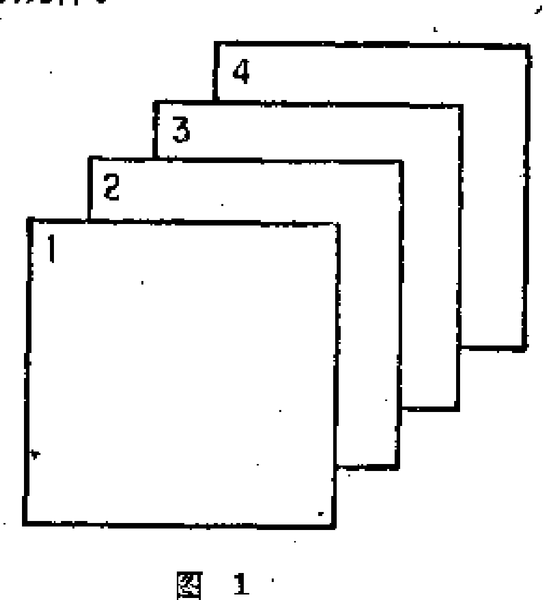


图 1

对此也许有人会提出反驳说，这项任务是不可能完成的，因为我们只能利用已知的讲法。如果有一个新讲法推翻了已得到的结果，那该怎么办呢？如果我们只掌握到一两种讲法的话，这种看法当然是有道理的，但是一旦我们记录了数量较多的讲法，这一反对意见便只具有理论意义了。让我们通过比较来阐明我们的论点。如果我们从挂在相对的两面墙上的镜子里看到房间里的家具以及它们的布置情况的话，会出现两种情况，如果两面镜子完

全平行，我们能看到的镜象数量在理论上是无穷的；但是，如果这两面镜子是斜着放的，映象的数量就很有限了，然而，四、五个这样的映象就很可能为我们提供即使不是全部的，至少也是相当大范围内的情况，这样我们就肯定不会在我们的描述中漏掉大件家具。

另一方面，应该重视所有能够得到的讲法，这点是怎么强调也不过分的。如果弗洛伊德关于俄狄浦斯情结的论述是俄狄浦斯神话的一部分的话，那么对于有关祖尼人起源的库欣神话故事究竟应该保留还是抛弃就无关紧要了。并不存在一个唯一"正确的"讲法，而其他讲法都是它的翻版或歪曲。所有的讲法都属于这个神话故事。

现在，我们能够理解为什么一般神话学研究的结果都是令人失望的了。这里有两个原因。首先，比较神话学专家们只选择他们喜欢的讲法，而不是利用所有的讲法。其次，我们已经看到，即使是只属于一个部落（有时甚至是一个村庄）的一个神话故事的一种讲法，对它也要求进行二维的结构分析。当我们利用同一部落或同一村庄的同一神话故事的几种变体时，参照系便成为三维的了，当我们试图扩大比较范围时，所需的维数就会立即增加，直至通过直观已无法理解它们为止。比较神话学之所以会产生混乱并停滞不前，原因在于，人们常常忽视了多维参照系或者天真地用二维或三维参照系来代替它。确实，比较神话学的发展在很大程度上有赖于数学家的合作，因为数学家能够用符号来表示多维关系，而这种关系是无法用其他方法来表示的。

为了检验这个理论①，我们在 1952 年到1954 年期间试图彻

① 参见《高等研究院年鉴（宗教科学部分）》，1952—1953，第 19—21 页以及 1953—1954，第 27—29 页。这些研究应归功于福特基金会主动为我提供的经费，特此表示感谢。

底地分析有关祖尼人起源和出现的神话故事的所有已知讲法①。此外，我们还将所得的结果与东、西普埃布洛部落的其他类似神话进行初步的比较尝试。最后，我们还拿美国大平原上的神话来进行检验。所有的研究都证明这个理论是正确的；它不仅有助于说明北美印第安人的神话，而且还有助于阐明一种人们过去从未注意到的，或者在与我们的研究领域相距甚远的领域中发现的逻辑作用。由于在工作刚开始的时候需要处理的材料数量非常大，因此我们不可能在这里讨论所有的细节，我们只能举出几个例子。

下面是一张关于祖尼人起源神话的简表：

变化			死亡
植物的机械价值（用作走出地下世界的梯子）	由受人爱戴的双生子率领着走出地面	兄妹乱伦（水的起源）	神杀死人的孩子（淹死他们）
野生植物的食用价值	由两个内维克维（仪式中的小丑）率领的迁移		与露水人进行的巫术比赛（采集对耕作）
		献祭一对兄妹（为赢得胜利）	
栽培植物的食用价值			

① F.H.库欣：《祖尼人的崇拜物》，载《美国人种学会第2届年度报告》，1883年华盛顿版；《祖尼人创始神话概述》，载《美国人种学会第13届年度报告》1896年华盛顿版；M.C.史蒂文森：《祖尼印第安人》，载《美国人种学会第23届年度报告》，1905年华盛顿版；E.C.帕森斯：《祖尼人的起源神话》，载《美国民俗学》1923年第36卷；R.L.邦泽尔：《祖尼人的仪式介绍》，载《美国人种学会第47届年会报告》，1930年华盛顿版；R.本尼迪克特：《祖尼人的神话》，1934年纽约版。

收养一对兄妹
(以换取玉米)

农事的周期性

反对基亚纳克
维的战争(种
植者对猎人)

猎物(打猎)
的食用价值

由两个战神指
挥的战争

战争不可避免

部落得救(找
到了世界的中心)

献祭一对兄妹
(以避免洪水)

死亡

永生

正如上表所显示的那样,问题在于发现生与死之间的中介。对普埃布洛人来说,这是特别困难的事;他们是根据植物生命的起源(从土地里长出来)这一模式来理解人的生命的起源的。他们和古希腊人有着同样的信仰,因此,我们首先选择俄狄浦斯神话为例不是没有理由的。但是在美洲印第安人的神话里,植物生命的最高形式只有在农业上才能见到,因为农业是周期性的,也就是说,农业是由生与死的交替构成的。如果撇开这一点不谈,在其他方面就出现了矛盾;农业提供食物,因而意味着生;狩猎也同样提供食物,却象战争一样意味着死。于是对这个问题的处理就出现了三种不同的方式。在库欣的讲法里,困难牵涉到两种活动之间的对立,一种是产生直接结果的活动(采集野生食物),

另一种是其结果只有经过一定时期才能实现的活动，因为只有把死亡和生命结合起来，农业才能存在。帕森斯的讲法从狩猎转到农业，而史蒂文森的讲法则恰恰相反。我们可以证明，这些讲法之间的所有差异都可能与这些基本结构有密切的关系。

因此，这三种讲法在叙述中都引用了一些重要的变体来描述那次由祖尼人的祖先发动的反对一个叫基亚纳克维的神话部族的战争。这些变体是（1）神的友好或敌意；（2）把最后的胜利赐予这个阵营或那个阵营；（3）赋予基亚纳克维人象征的功能，有时把他们描写成猎人（他们的弓上有用动物的腱制成的弦），有时则描写成种植者（他们的弓上有用植物纤维制成的弦）。

库欣	帕森斯	史蒂文森
神，基亚纳克维 结成联盟，使用纤维弓弦（种植者）	基亚纳克维，单独作战，使用纤维弓弦	神，人 结成联盟，使用纤维弓弦
战胜	战胜	战胜
人，单独作战的人，他们使用动物腱弓弦（在用纤维弓弦代替之前）	神，人 结成联盟，使用动物腱弓弦	基亚纳克维，单独作战，使用动物腱弓弦

由于纤维弓弦（农业）总是比动物腱弓弦（狩猎）更为优越，由于和神结成联盟比和他们对抗要好（尽管这一比较的普遍意义不如前者），因此在库欣的讲法里，人看来处于双重的不利地位（怀有敌意的神、使用动物腱弓弦）；在史蒂文森的讲法里，人则处于

双重的有利地位（友好的神、纤维弓弦）；而帕森斯的讲法却使我们面对一种中间状况（友好的神，然而弦却是动物腱制成的，因为原始人是以打猎为生的）。由此得出下表：

对立	库欣	帕森斯	史蒂文森
神/人	−	+	+
纤维/腱	−	−	+

从结构上看，邦泽尔的讲法同库欣的讲法是同一类型。然而，它跟库欣和史蒂文森的讲法都不相同，因为库欣和史蒂文森的讲法都认为人的出现是因为人需要摆脱自己的悲惨处境，而邦泽尔的讲法则把人的出现描写为由于神的召唤所引起的结果。这样，人所赖以出现在地面上的手段就排成两个顺序相反的系列：在库欣和史蒂文森的讲法里，从植物到动物；在邦泽尔的讲法里，从哺乳动物到昆虫，再从昆虫到植物。

在西普埃布洛神话里，逻辑方法总是保持不变；起点和终点都是最简单的，然而中间阶段却具有模棱两可的特点：

生命（＝增加）

植物界的（机械）价值，只考虑生长		起源
植物界的食用价值，仅限于野生植物		食物采集
植物界的食用价值，包括野生和栽培植物		农业
动物界的食用价值，仅限于动物	（但是由于否定生命，具有自相矛盾	

的性质 = 破坏，由
此：）

动物界的破坏扩大到　　　　狩猎
人　　　　　　　　　　　　战争
死亡（= 减少）

在辩证过程的中途出现了矛盾，这一情况产生了狄俄斯库里孪生兄弟[①]的双重系列，其目的在于调和那些互相矛盾的项：

1. 两个神的使者	两个仪式上的小丑		两个战神
2. 同质的一对：狄俄斯库里（孪生兄弟）	嫡堂兄妹	一对（夫妻）	异质的一对（祖母、孙子）

这里我们看到由不同语境中的同一种功能的组合变体（小丑所具有的战争功能就由此而来，这一功能曾引起许多疑问）。

小丑们是一些能够大胆妄为、浪费农产品的贪食者。当我们证明他们在与食物的关系中所起的作用同战神相似时，这个通常被认为是不可解决的难题也就不成为问题了。（在辩证过程中，战争的功能看来已越出了狩猎的界限，即不再猎取动物来供人食用，而是捕杀人类。）

中部和东部的某些普埃布洛人却恰恰相反。他们一开始就指出了狩猎和种植的同一性（玉米最初是动物之父播种鹿蹄而收到的），并试图从这个核心概念中推断出生和死的奥秘。接下来，他们不象西普埃布洛部落一样，保持简单的外项并复制一个中介项，

① 希腊神话中孪生兄弟波吕丢刻斯和卡斯托耳两人的合称，后卡斯托耳被杀，波吕丢刻斯不愿比兄弟长寿，请宙斯赐死。宙斯答应将他的永生权分给兄弟一半。此后，他们兄弟便一天在地府，一天在奥林帕斯山诸神之中。——校注

而是复制外项（那就是东普埃布洛故事中的两个姐妹）并突出一个简单的中介项（比如齐亚人故事中的波赛雅内），但是这个中介项具有模棱两可的特点。这样，这个在不同讲法中的“救主”的性质就可以根据它在时间序列中所占有的位置推断出来：开始时是善的（祖尼人、库欣），中间阶段变得既善又恶（中部普埃布洛人），最后是恶的（齐亚人），只有邦泽尔的讲法是一个例外，正如前面已经指出的那样，这里的排列的顺序正好相反。

通过系统地运用这种结构分析，我们就有可能把一个神话故事的所有已知讲法组成一个系列，形成一种置换群，处在这一置换群两极的讲法形成颠倒的对称关系。

我们的这个方法不仅能够在混乱中建立起某种秩序，还能使我们领悟到神话思想深处的某些基本逻辑程序①。有三种主要的逻辑程序需要加以区别。

美洲神话里的魔术师至今仍是个令人费解的人物。在全北美各个地区的神话里，这个角色为什么不是让郊狼就是让乌鸦来担任呢？如果我们记住，神话思想总是从认识对立关系逐步发展到解除这些对立的话，那么选择郊狼和乌鸦的原因就清楚了。我们只需假定，两个没有中介的对立的项很容易被两个等值的项所取代，后两项容许有第三项来作为中介。然后，两极上的两项之一以及中介项又被一个新的三合一结构所代替，其余均依此类推。这样我们就得到下面的中介结构：

最初的一双	第一个三合一	第二个三合一
生	农业	食草动物
		食腐肉动物

① 关于运用这一方法的另一个例子，参见拙文《温尼贝戈神话四则，结构概述》，载《历史中的文化，献给保罗·雷丁文集》（斯坦利·戴门德编），1960年纽约版，第351—362页。

（乌鸦；郊狼）

狩猎

食肉兽

战争

死

这个结构代替了暗含的推理：食腐肉的动物与食肉兽相似（它们吃的都是肉食），但也象食用植物的生产者（它们并不杀死自己所吃的东西）。或者换句话说，普埃布洛人（在普埃布洛人看来，农业比狩猎更“有意义”）用稍有不同的方式表述了同样的推理：乌鸦与种植者的关系等同于食肉兽与食草动物的关系。但同样明显的是，食草动物可以首先用来作为中介物，这是以下列假设为根据的：它们类似于采集者和种植者（以植物为食者），与此同时，虽然它们自己不是猎人，但它们可以提供肉食。这样我们就有第一级中介，第二级中介等等，每一项都通过一个由对立和相关关系构成的双重程序产生下一项。

我们可以遵循这类程序来分析美国大平原地区的神话，根据以下的组合来安排资料的顺序：

天地间的中介（不能成功）
（星星-丈夫的妻子）

一对不同类的中介
（祖母和孙儿）

一对不完全同类的中介
（住在棚屋里的男孩和被遗弃的人）

↓

在普埃布洛人（祖尼人）那里我们看到与上表相应的组合：

天地间成功的中介
（波赛扬基）

一对不完全同类的中介
（乌尤耶维和玛柴莱玛）

一对同类的中介
（两个阿海尤塔）

另一方面，相关关系也可以出现在横坐标轴上（即使在语言学层次上也是如此；例如，根据帕森斯的研究，特瓦语中的词根pose就有多种涵意：郊狼、雾、头皮等等）。郊狼（一种食腐肉的动物）是食草动物与食肉动物之间的中介，就象雾是天空与大地之间的中介，头皮是战争与农业之间的中介（头皮是战利品①），黑种草是野生植物与栽培植物的中介，衣服是“自然”与“文化”之间的中介，废物是村子与外界之间的中介，灰烬（或烟灰）是房顶（天穹）与炉床（地面）之间的中介一样。这种中介的链条（如果我们可以这样称它们的话）不仅有助于理解北美神话的全部要素：为什么露水神同时又是百兽的主宰；为什么服装之神往往是瘦小的灰姑娘（灰小子）；为什么头皮会产生雾；为什么百兽之母同黑种草连在一起等等；而且也可能符合一种把日常经验组织起来的普遍途径。例如，法语中黑种草这个词（nielle，来源于拉丁语 nebula 雾）；欧洲人认为废物（旧鞋子）和灰烬（吻扫烟囱的人）能给人带来好运气。再来比较一下美洲神话中灰小子的系列故事和印欧语系中灰姑娘的故事：两者都是崇拜男性生

① 从前北美印第安人从战败的敌人头上割下带发的头皮作为战利品。——校注

殖器的人物（两性之间的中介）、露水和百兽的主宰、华丽衣服的主人以及社会中介（贵族和草民、阔人和穷人之间的联姻），但是，正如我们已说过的那样，以借用来解释它们是不可能的。因为，灰小子和灰姑娘这两个相关的故事，是两个在一切细节上都完全颠倒的故事（而美洲借用的那个灰姑娘故事——祖尼人的火鸡姑娘——则类似于它的原形）。由此得出下表：

	欧洲	美洲
性别	女	男
家庭	父母双全的家庭（父亲再婚）	没有家（孤儿）
外貌	漂亮的姑娘	丑陋的男孩
情感状况	没有人喜欢她	单相思
转换	在超自然力的帮助下豪华地穿戴起来	在超自然力的帮助下剥去了丑陋的外貌

因此，如同灰小子和灰姑娘一样，魔术师也是中介。由于他的媒介作用的位置处在两端两项中间，他必然保持了某种两重性，也就是模棱两可和多义的特点。但是魔术师这个角色并不是人们能够想到的唯一中介形式；有些神话故事似乎竭尽全力在三和一之间建立联系。例如，通过对祖尼神话中关于人的起源所有变体的比较，我们就会看到一系列的媒介手段，每一种媒介手段都通过一个由对立和相关的关系组成的过程产生下一个媒介手段：

救世主>狄俄斯库里>魔术师>两性生物>一对兄妹>一对夫妇

祖母 孙子 > 四项组合 > 三合一

在库欣的讲法里，这种辩证法是与一种从空间范畴（天地之间的中介）到时间范畴（夏与冬之间，也就是生与死之间的中介）的转变联系在一起的。但是当这种从空间到时间的转变发生时，最后的解决（三合一）重新引进了空间，因为一个三合一结构是由一对狄俄斯库里加上一个救世主构成的，这三者同时存在；相反，如果起点公式通过空间（天和地）得以表达，时间概念仍暗含其间：首先是救世主的恳求，然后是狄俄斯库里的下凡。因此，神话的逻辑结构以功能的双重置换为前提，关于这种置换我们下面还要回过头来讨论。

我们不仅能够解释魔术师的模棱两可的特性，而且还能了解另一种在世界各地都能找到的神话人物的特性，即，同一个神具有互相矛盾的属性，例如，他可能是善的，但同时又是恶的。如果我们要比较霍皮人神话中有关沙拉科起源的各种变体，我们可以按照下述结构来安排它们的顺序：

(马索乌〔Masauwu〕:x)≃(穆因乌〔Muyingwu〕:马索乌)≃(沙拉科〔Shalako〕:穆因乌)≃(y:马索乌)

X和Y代表任意值，这两个值对应于下列事实：在两个“极端”的讲法里，马索乌这个神是单独出现的，而不是象他在第二种讲法里那样，同其他神一起出现，或者象第三种讲法里那样根本不出场，但是在本质上仍旧保留其相对值。在第一种讲法里，马索乌（单独）被描绘成有益于人类（虽然不象他本来可以做到的那样有益），但在第四种讲法里，他却是有害于人类（虽然不象他本来可能做到的那样有害）。因此这两种讲法规定了（至少暗示了）他的作用，这正好与另一个可能的，但未详加说明的作用形成对照，后者可用X和Y这两个值来表示。但是，相比之下，在第二种讲法里，穆因乌比马索乌更为有益，在第三种讲法里，沙拉

科比穆因乌更为有益。我们在整理克雷桑讲法时发现一个相同的系列：

(波赛扬基〔Poshaiyanki〕:x)≃(利〔Lea〕:波赛扬基:蒂亚莫尼〔Tiamoni〕)≃(y:波赛扬基)

这个逻辑系统特别有意义，因为人类学家们已经在另外两个层次上熟悉了它，首先是熟悉了有关禽类和其他动物的隶属关系（等级），其次则是熟悉了有关本书作者称之为“普遍交换”的关系系统。要是我们也能在神话思想这一层次上认识这一逻辑系统的话，我们将有更充分的根据来估计它在人类学研究中的重要性，并在理论上对它进行更全面的解释。

最后，当我们成功地把整整一系列变体都整理成一种置换群时，我们就可望能够发现它的规律了。虽然目前我们还只能得出一个近似的、有待进一步精确化的公式，但是每一个神话故事（作为一切讲法的总和）看来都与下面这个公式相符：

$$F_x(a):F_y(b) \simeq F_x(b):F_{a-1}(y)y)$$

这里，已知a和b这两项及其函数x和y，假设在两种情况下存在等值关系，这两种情况分别由项和关系的倒置来界定，其条件是：(1)一个项由其对立项替代（在上式中为a与a－1）；(2)两个元素的函数值与项值将会出现相应的倒置（上式中为y与a相互转换）。

如果我们回忆起弗洛伊德的创伤理论这个公式就会获得其全部意义。弗洛伊德认为，为要产生神经官能症赖以构成的个人神话，必须有两种创伤（而不是通常所说的一种创伤）。通过试用这个公式来分析这两种创伤（假设这些创伤各自符合条件1和条件2），我们将不仅能够提出一条更加精确和严密的有关神话一般规律的公式，而且还能使对神话思想的人类学和心理学研究齐头并进。我们还可以把神话思想带进实验室，通过实验对它加以证明。

由于法国人类学研究所能使用的手段十分有限，目前在这个领域还不能取得进一步的发展，这不免令人遗憾。应该强调的是，神话本文卷帙浩繁，分析神话文献资料这一极其繁重的任务以及把它们分解为构成单位都需要集体的努力和运用新技术。要对一个中等篇幅的变体进行适当的分析就需要几百张卡片。为了给这些卡片找到一个最合适的分行与分栏的排列方式，就需要采用特殊的设备，包括一些六英尺长四英尺半高的直立文件柜，在这些文件柜中，我们可以随心所欲地把卡片插上分类架或移动它们。为了比较几个变体我们应设计三维模式，我们需要好几个这样的文件柜，并且需要足够的空间移动并放置这些文件柜，而这种商品目前在欧洲是特别难搞到的。此外，一旦参照系需要三维以上的系统（正如我们在56页上指出的那样，这种情况很快就会出现），分类架系统就会为穿孔的卡片所代替，这就需要用上国际商业机器公司的设备等技术手段了。

以下三点可以作为本章的结论。

首先，人们经常提出这样的问题：为什么神话以及范围更广的口头文学会如此热衷于把同样的系列重复两次、三次或者四次。如果我们的假说能够被接受的话，那么答案就很清楚了：重复的作用是为了显示神话的结构。因为我们已经看到，神话的共时-历时结构使我们能够把神话的各成分排列成历时性的序列（表格里的行），但这些序列却要沿着表格里的栏共时地阅读。因此，所有的神话都具有一种“板岩”结构，这种结构可以说是通过重复的手段显示出来的。

第二，然而，这些板岩结构并不完全一样。由于神话的目的是提供一种能够克服矛盾的逻辑模式（如果矛盾碰巧是真实的话，这一目的是不可能达到的），在理论上，板岩会无限地产生出来，其中的每一片都与其他板岩片略有不同。因此，神话螺旋形地发

展，直到产生神话的智力冲动完全消耗掉为止。神话的发展是一个连续不断的过程，而它的结构却是非连续性的。如果情况是这样的话，我们可以设想，神话在言语领域里的地位恰好相当于晶体在物质世界中的地位。这一类比可以帮助我们更好地理解神话与语言和神话与言语的关系。神话是分子的统计总数与分子结构本身之间的中介物。

对于所谓的原始思想与科学思维之间的区别，人们常试图求助于在这两个领域中人的精神活动方式的质的区别来加以说明，但人们毫不怀疑，在两种情况下的精神活动永远附着在同样的客体上。如果我们的解释是正确的话，我们就会得出一种完全不同的看法，这就是，神话思想中的逻辑同现代科学中的逻辑一样严密，它们之间的区别不在于思维过程的性质，而在于思维对象的本质。这同技术领域中普遍存在的情况是吻合的：钢斧之所以比石斧更好并不是因为前者的制作胜过后者。它们的制作都同样精良，但是钢与石头却不可同日而语。我们可以用同样的方法证明，神话和科学中存在着同样的逻辑过程，人类从古至今都一样睿智地进行思考。进步——如果这个术语那时还能运用的话——并不是在人的意识里，而是在世界中，在漫长的历史中，人的不变的能力就在这个世界中不断地与新的客体搏斗。

结构与辩证法*

从兰到马林诺夫斯基，从德克海姆，列维·布留尔直到范·德·里乌，凡对神话与宗教仪式的相互关系感兴趣的社会学家和人类学家都认为这两者是互为重复的。这些思想家中，某些人认为每一则神话都是某一具体仪式在意识形态上的投射，投射的使命是为该神话提供基础；另一些人则认为正相反，把仪式看作是神话的一种戏剧化说明。不论最先出现的是神话还是仪式，这两者都是互相重复的：神话存在于概念层次，仪式存在于行动层次。无论属于何种情况，人们都可以认为，神话与仪式之间存在一种有序的一致性，也就是说，它们是同源的。奇怪的是，为什么这种同源性只在少数情况下才表现出来；为什么并非一切神话都符合仪式，反之亦然；最主要的是，如此奇怪的重复现象的原因是什么，这些疑问还有待进一步研究。

我拟用实例说明这一同源性并非始终存在，更确切地说，如果这种同源性确实存在的话，那么它可能是神话与宗教仪式之间，以及在各个具体仪式之间更普遍的联系的一个特殊情况。这种普遍联系意味着在貌似不同的各种具体仪式成分中，一个与另一个之间存在着一致性；或是在任何一个具体仪式和任何一个神话的各种成分之间，也各自与相应成分存在一致性。然而，不能认为这种一致性就是同源性。本文拟讨论的例子说明，要重新构成一致，需要一系列的预备性活动——达到一致性所必不可少的

* 本章系《结构人类学》第1卷第12章，原载《罗曼·雅各布逊60寿辰纪念文集》，1965年海牙版。——编注

置换或转变活动。假如这一假说是正确的，我们必须放弃使用机械的因果关系来解释，而应将神话与宗教仪式之间的关系视作辩证关系，只有首先将两者都归结为结构成分才能理解这种辩证关系。

我认为，论证这一前提是对罗曼·雅各布逊的研究工作与方法的恰如其分的称颂。他本人曾多次表示对神话学与民俗学感兴趣。只要回顾他为《标准民俗学词典》撰写的有关斯拉夫神话的词条以及他对《俄国神话故事》① 的颇有价值的注释就足以说明问题。其次，我所用的方法显然只是将雅各布逊的结构语言学发展到另一个领域。最后，他对结构分析法与辩证法之间的密切关系始终十分注意。在他的名著《历史音位学原理》一书的结尾部分，他是这样说的："静态与动态之间的关系是决定语言思想的最基本的辩证矛盾之一。"为了说明结构概念和辩证思想的互蕴，我只要遵循他本人开拓的道路之一就足够了。

在 G.A.道西研究北美大平原波尼印第安人神话的著作中②，我们能读到一系列叙述萨满教巫师威力来源的神话（从第 77 号到第 116 号)。一个主题曾数次出现（见第 77 号，86 号，89 号，以及其他各处)，为简便起见，我将称之为怀孕的男孩主题。让我们以第 77 号神话为例。

一个无知的小男孩意识到自己具有治病的魔力。他的名声与日俱增，从而遭到一个有地位的老巫医的嫉妒，该巫医在妻子的陪同下，数次探访这男孩。他向这个男孩讲授了些东西，却并没因此换得任何秘密。盛怒之下，巫医送给男孩一只塞满魔草药的烟斗，使他中魔。男孩发现自己怀孕了，他羞得无地自容，便离开了自己的村子，来到兽群中寻死。兽群为他的不幸所感动，出

---

① 《标准民间传说词典，神话与传说》第 1 卷，1949 年纽约版；《俄国神话故事》，1945 年纽约版。

② G.A.道西，《波尼人·神话》第 1 部分，1906 年华盛顿版。

于同情，决心为他医治。它们将胎儿从他体内取出，并将自己的魔力传授给他。男孩回到家乡，用此魔力杀死罪恶的巫医，自己成为一名受人尊敬的著名治病人。

仔细分析这则神话的本文（仅该神话的一种讲法的一次描述就占去道西作品的十三页篇幅），就可以发现，它是基于一系列的对立：(1) 传授性巫医对非传授性巫医，也就是后天能力与先天能力之间的对立；(2) 孩子对老人，因为该神话强调一位主人公的年轻和另一位主人公的年老；(3) 性别的混淆对性别的区分；波尼印第安人一切玄学思想都基于此，即在创世之日，一切对抗因素都互相交织在一起，神灵们的第一项工作就是将其区别开。孩子是无性别的，或者更确切地说，一身兼有男性和女性的因素。反之，在老人身上，性别的区别是不可改变的——此概念可明白无误地见诸该神话所述事实，即他的妻子始终和他在一起，相比之下，男孩是独自一人，本身既是男性又是女性（他怀孕了）；(4) 孩子的生育能力（尽管他是童子）对老人的不育（尽管常提及他的婚姻）；(5) "父亲"使"儿子"受孕的不可逆转的关系对另一个同样不可逆转的关系，也就是"父亲"的报复，因为"儿子"没有因"父亲"将自己的秘密告诉他而向"父亲"透露自己的秘密（"儿子"没有秘密）；(6) 一方是植入魔法——这是"真实"的，也就是老人用以使孩子受孕的药（然而，这种魔法是可以解除的），另一方是来自动物的魔法，这是"象征性"的（操纵一个颅骨），孩子用它来置老人于死地，而且没有复活的希望，在这双方之间形成三重对立；(7) 以引入方式进行的魔法对以提取方式进行的魔法。

用对立构成神话也是本文中细节的特点。兽群见到男孩，对他十分怜悯，其原因有二，对此，那篇本文已作如下描述：他兼有男人和女人的特点，这种男女结合的特征表现为身材消瘦（他已禁食数日）和隆起的腹部（由于他已怀孕）之间的对立。为了

做人工堕胎，食草动物吐出骨头，食肉动物取下肉（三重对立）。最后，如果男孩因腹部胀大而有死亡之虞（在第 89 号神话中，胎儿换成一个泥球，不断长大，直到把怀泥球的人胀破），那巫医实际上是死于腹部收缩。

神话第 86 号讲法所作的描述既保留又发挥了上述某些对立因素。凶手将受害者系在绳子一端，把他系到地下世界（有魔力的哺乳动物的居住地），去摘取鹰和啄木鸟的一些羽毛，也就是栖息于天空中的鸟类，它们之间有着特殊的联系，前者与九霄相关，后者与雷雨有联系。对世界体系作了这番颠倒的同时，又随之对食肉动物和食草动物之间的对立作了相应的纠正（在第 77 号神话的“正确”系统中也能见到）。在“正常”情况下，食肉动物这时关心的是胎儿的骨头，食草动物关心的是血。这样，我们知道，对神话内容作结构分析所能得到的、也只有这种分析才能得到的结果是：这种分析提供了转化的规则，使我们能利用类似代数上的运算方法，从一个变体转到另一个变体。

然而，讲到这里，我愿考虑问题的另一个方面。怀孕的男孩这一神话相当于波尼印第安人的哪一种仪式呢？初看起来，它与仪式无关。虽则神话强调一代人与另一代人之间的对立，但波尼人并不存在按年龄层次建立的萨满社团。参加这些社团不需接受考核或付钱。据穆里说：“成为一名巫医的办法通常在师长死后继承师业”①。相反，该神话是建立在先天能力的双重概念之上的。这种能力因为是先天的，因此受到师长的怀疑；又因为男孩的能力并非师长所教，师长拒不承认男孩是自己的继承人。

因而，我们能否说波尼神话反映的体系与波尼现行宗教仪式体系既相关，又对立呢？这对了一部分，因为这种对立不会是直

---

① J.R.穆里，《波尼社团》，载《美国自然史博物馆人类学论集》，1916 年纽约版，第 11 卷第 603 页。

接对立，就是说，对立的概念在这里并无启发性：它只对神话与仪式之间某些不同作出解释，对另一些则不做解释，它尤其忽略了怀孕男孩这一主题。尽管我们已知这个主题在我们所研究的这组神话中占据中心地位。

相反，当我们把这个神话不是与波尼的相应仪式，而是与美洲平原某些部落中流行的对称与反向的仪式相比较时，这个神话的所有成分便各有其位了。这些部落有其萨满社团，并制定了与波尼人相反的入社规定。正如洛维所述："波尼人因发展了不受年龄组限制的完善的体系而著称"①。在这方面，波尼人不同于印第安布莱克富特部落，也不同于曼丹和希达察这类定居部落，这些部落提供了另一种类型的最典型的例子。但波尼人通过阿里卡拉人的中介，与这些部落不仅有文化上的联系，在地理和历史上也都有联系，因为阿里卡拉人直到18世纪前半叶才从斯基迪波尼人中分出去。

在这些部落中，社团是建立在年龄等级的基础上，从一个社团转到另一个社团是采取买卖的方式进行的。卖方与买方之间的关系被认为是"父"与"子"的关系。最后，要求参加另一社团的人总是在妻子的陪同下出现的。此项交易的主题就是将"儿子"的妻子转交给"父亲"，由"父亲"与她进行一次真正的或象征性的性交。然而，这往往被认为就是生育活动。

因而，我们再次发现了业已从神话角度作过分析的一切对立因素，但是每一对对立的意义都被颠倒了：传授的与非传授的，青年与老年，性别的混淆与区分等等。事实上，在曼丹、希达察和布莱克富特部落的仪式中，"儿子"是在他妻子的陪同之下，正如在波尼神话中，妻子陪伴"父亲"一样。但在波尼神话中，她仅是个多余人物，而在这里，她是主角："父亲"使她受孕，怀了

① R.H.洛维：《大平原印第安人年龄社团：历史与比较的概要》，载《美国自然历史博物馆人类学论集》，1916年纽约版，第11卷第890页。

"儿子"，因而她具有两性特征。但在波尼神话中，"儿子"是两性的。换言之，语义内涵相同，对语义承担者的象征而言，它们的位置仅仅被置换了而已。只是在这方面，对两种体系中被认为是授精的因素作一番比较是很有趣的。在波尼神话中，父亲和他的妻子将一个烟斗转交给儿子。而在布莱克富特人仪式中，由父亲首先将一个野生萝卜交给儿子的妻子，再由妻子转交给儿子。烟斗即一根空心的管子，它是天空与中间世界的媒介物，它的作用与"大平原"神话中野生萝卜的作用既对称又相反，这在一组称为"星丈夫"的无数讲法中，十分明显，萝卜就象一个插头，作为两个世界之间的断续器。当这些成分的顺序被颠倒时，它们的符号也发生了变化。

希达察人的一种古怪的仪式（据我们所知，古代中国类似的仪式从未被提到过），是将妇女安置在一个以干肉覆顶的棚内，这种仪式完全与波尼神话相对应。肉有时交付给具有魔力的授精的父亲们，有时付给起"非父亲"(即堕胎者）作用的魔兽们。但对前者，肉是以容器的形式出现的（用肉覆盖着的小茅屋)；而对后者，则专门规定，肉必须作为内容（塞满肉的小包）出现。我们可以继续作这类比较，它会使我们得出同样的结论，即波尼神话展示了一个颠倒的仪式体系，它不是与波尼人中流行的仪式体系相反，而是与他们自己并不使用但却存在于某些与他们有关的部落中的仪式体系相反，这些部落的仪式结构与波尼人的正相反。此外，这两种体系之间的关系具有对位性质：假如一种体系被认为是进行，则另一种体系就是反向进行。

这样我们已经确定了波尼神话在外部落仪式与它相关或对立的关系中的位置。值得注意的是，在这个神话与另一个称为哈科（Hako)[1]的仪式之间存在着同样类型但却更为复杂

---

[1] A.C.弗莱彻和J.R.穆里：《哈科：波尼人的仪式》，载《美国人类学会第22届年会报告》，1904年华盛顿版第2部分。

的关系，哈科仪式（不为波尼人所特有）是值得精心研究的客体。

哈科是两个团体联合的仪式。波尼人各社团在社会结构中的地位是固定的，这些团体则相反，它们可以互相自由选择。然而，他们以这种活动方式将自己置于父/子的关系之中，这种关系也规定了定居部落内各年龄层次之间稳定的关系。霍卡特曾经说过，哈科仪式赖以建立的父/子关系可认为是父系和母系亲属关系的置换①。换言之，怀孕的男孩神话，曼丹和希达察关于进入最高年龄等级的仪式，以及哈科仪式，它们都是置换组。置换的规律是两组对立之间的等值关系：父/子的对立等于男人/女人的对立。至于我，则打算提出一个见解，即这种等同关系是建立在名为克劳欧马哈亲属关系体系的特点之上的，在这个体系中，各亲属团体之间的关系是按照祖先与后代之间的关系精确地予以形式化。但这方面的问题将另立专题。

我的文章只限于简单研究哈科仪式的最后几个阶段（在弗莱彻分类中的16至19）。这几个阶段具有最神圣的特性，并与怀孕男孩的神话之间存在着一系列惊人的相似之处。父亲的团体到达儿子的村庄，象征性地抓住一个孩子。孩子的性别是不重要的，或者更确地说，他的性别不明②。该团体给他进行一系列的涂油活动，使他神圣化，从而把他视为地拉瓦（Tirawa）——上界至高无上的神。然后，孩子穿着长袍被举起，两腿前伸，以这种姿态作为男性生殖器与该世界（在地上画一个圈来表示）进行一次象征性的性交，孩子将一个黄鹂巢象蛋一样投入圈内。“孩子的双脚放进圈内就意味着新生命的产生。”这名提供情况的当地人毫不含糊地这样解释说③。最后，抹去圈子，擦净孩子身上的油，

---

① A.M.霍卡特：《契约》，载《产生神话的生活》，1952年伦敦版。

② 弗莱彻和穆里：《哈科：波尼人的仪式》，第201页。

③ 同上书，第245页。

放他回到自己的小伙伴中去。

这一切活动都可被视作是对怀孕孩子的神话各种因素的置换。在神话和仪式中都有三个主人公：

神话：儿子	父亲（或丈夫）	父亲的妻子
仪式：儿子（妻子的置换）	父亲（丈夫的置换）	孩子（儿子的置换）

在神话和仪式中，两个主人公是指明性别的，一个性别不明（儿子或孩子）。

在神话中，儿子的性别不明，他半男半女；在仪式中，他是一个完全的男人（进行性交者）和一个完全的女人（将一个象征蛋的鸟巢生在象征鸟巢的圈内）。

哈科仪式的全部象征手法包涵下述内容：父亲利用孩子的自相矛盾的功能使儿子受孕，正象神话中所述，那对夫妻（巫医和他的妻子）的自相矛盾的功能使孩子受孕。同样，在定居部落的仪式中，父亲通过儿子的妻子的自相矛盾的功能使儿子受孕。不论内容如何，一个主人公的性别模糊不清，这种情况在这种语境中经常加以强调。在这方面，可对以下情况作一番比较：从中伸出孩子双腿的长袍（哈科）；腹部隆起的男孩（波尼神话）；口中衔着一个圆萝卜的女人（布莱克富特人用提供妻子的办法进入“软毛小狐”社团仪式的创始神话）。

在另一篇研究论文中①，我试图说明，神话的创始模式——也就是产生神话，同时赋予它以自身结构的那种模式——由作用于三个象征的四种功能构成。此处，四种功能由双重对立决定，即年长/年幼以及男性/女性，从而出现了父亲、母亲、儿子和女

① 参见本书第11章《神话的结构研究》。

儿的功能。在怀孕男孩的神话中，父亲和母亲各有其不同的象征，儿子和女儿的功能则合并为第三个可以利用的象征——孩子。在曼丹-希达察仪式中，只有父亲和儿子才是区别开的，儿子的妻子则是母亲和女儿的功能的承担者。哈科仪式似乎更复杂些，此处的象征总是三个，要求除父亲和儿子外，还有一个新的人物起作用——就是儿子的孩子（男孩或女孩）。其原因是，要将各种功能分配给各个象征，就要求将后者分成理想的两部分。正如前面所提到的，父亲既是父亲又是母亲；儿子既是儿子又是女儿；孩子则从其他两个象征中各取其一半的功能：授精者（父亲）和受精的对象（女儿）。值得注意的是，各种功能以更复杂的方式分给各种象征，这正是三种体系中建立在相互作用上的那种体系的特点。虽然每种体系的目的都是建立一种联姻，这种联姻在第一种情况下是被拒绝的，在第二种情况下是经恳求得到的，只有在第三种情况下才是商定的。

神话与仪式之间的辩证关系应该引起对结构问题的考虑。关于此问题，我们不拟在本文讨论，请读者阅读引证的文章。但我们希望已对下述问题作了说明：为了了解这种关系，不仅必须对同一个社团范围内的神话与仪式作比较，还必须与邻近社团的信仰和习俗作比较。假如某一组波尼神话不仅是同一部落的仪式，还有其他部落仪式的置换，人们就不能满足于纯形式的分析。这种分析构成了研究的初级阶段，在一定程度上是有成效的，在它能运用比通常更为精确的术语来阐述地理和历史问题的范围内，它是有效的，结构辩证法并不与历史决定论相抵触，而是给它一个新的工具，从而起到促进作用。此外，雅各布逊会同梅耶特·特鲁别茨柯依曾在数种场合证明，地理上相邻的语言区之间存在着相互影响的现象，这种现象不能置于结构分析之外。这就构成著名的语言亲属关系理论。对这种理论，我稍作了些补充，在另一领域内我这样做过，我着重指出，语言亲属关系不仅包括某些

结构特征传播到其发源地区以外，或是这种特征受到了抵制而阻碍了传播，语言亲属关系也可以通过对照而发展，并产生结构，这些结构能表现回答、对策、歉意、甚至悔恨等性质。在神话领域内正如语言学中一样，形式分析立刻就会提出“含义”这个问题。

二　艺术编*

亚洲与美洲艺术中的拆半表现**

当代人类学家似乎不太愿意从事原始艺术的比较研究。其原因并不难理解。直到现在，这种性质的研究几乎仅仅有助于证明文化接触、传播和借用现象。在世界的两个不同区域内发现某个装饰细节或某种奇异的图形，有人就不顾两者之间的地理距离和不可忽略的历史鸿沟，就欣然宣称：这些不同的区域有共同的起源，在其他方面不可加以比较的文化之间确乎存在着史前联系。暂且不论某些卓有成效的发现，但我们知道这种"不惜任何代价"地仓促寻觅相似之处的做法已产生了哪些弊端。为了使我们免于重蹈覆辙，从事物质文化研究的专家们即使现在仍需要对一些特征作出界定，这些特征把可能从属于多重独立重现的特性、复合特性或风格从另一些特征、复合特性或风格中区分出来，后一些的性质和特征包含着无须借用就能重复的可能性。

因此，我是怀着某种迟疑不决的心情才打算对大量引起激烈而合理争论的资料提供若干佐证的。这些卷帙浩繁的资料涉及北美西北海岸、中国、西伯利亚、新西兰也许还有印度和波斯。而且，这些佐证属于完全不同的时期：阿拉斯加 18 和 19 世纪；中

---

* 本编系《结构人类学》第 1 卷第 4 编。——编注

** 本章系《结构人类学》第 1 卷第 4 编第 13 章。——编注

国公元前1、2千年；阿穆尔河①流域史前时代；以及新西兰14至18世纪这段时期。几乎不能想象有更棘手的情况。我在其他地方②曾提及因假设在哥伦布以前阿拉斯加与新西兰之间有过接触而产生的几乎不可逾越的障碍。当人们把西伯利亚和中国与北美相比较时，这个问题也许要简单些：距离比较恰当，人们只消克服1、2千年的障碍。然而，即使这样，而且不论必然支配头脑的直觉信息是什么，都表明：广泛整理事实是多么必要！因他的独特而卓绝的工作，卡尔·亨策可称为美国特有的风俗习惯和特性等的一个"碎屑搜集者"。他用从迥然相异的文化中采来的碎片拼凑成证据，常常还为显示这种证据安排了琐碎的细节③。他的分析不是证明对于联系的直觉，而是消除这种直觉；在这些诗意的碎片中间，看来没有什么东西可以证明这种因熟悉两者艺术而如此强烈地产生的深刻的相似感。

然而，西北海岸的艺术与古代中国艺术所呈现的相似之处不可能不给人留下深刻的印象。这些相似之处与其说源于对象的外表，还不如说导自对两种艺术的分析所得出的基本原则。莱昂哈德·亚当承担了这项工作，我将在这里概述他的结论④。这两种艺术是靠这样的方法产生的：(1) 认真的风格仿效；(2) 程式化或象征手法，通过强化特征或增加重要属性来表现（因而，在西北海岸艺术里，用握在海狸两个爪子中的小木棍来标志这种动物）；(3) 用"拆半表现"来描绘身体；(4) 细节错位，任意脱离整体；(5) 用一个人的两个侧面来表现他的正视图；(6) 极精致

① 即黑龙江。——译注

② 列维-斯特劳斯：《西北海岸的艺术》，载《美术报》，1943年。

③ 卡尔·亨策：《古代中国和美洲的礼仪用品、信仰与神话》，1936年，安特卫普版。

④ 莱昂哈德·亚当：《亚洲—古代美洲的文化联系问题以及对于艺术的特殊考虑》，载《维也纳对亚洲艺术与文化史的贡献》，第5卷1931年版；《西北美洲印第安人的艺术及其早期中国的类似艺术》，载《人》，第36卷，1936年第3期。

的对称美，它通常还利用非对称的细节；(7) 细节不合逻辑地转变成新因素（于是，一只爪子变成一只鸟嘴，一只眼睛图形用来表示一个节疤，反之亦然）；(8) 理智的而不是直觉的表现，其中骨骼或内部器官比身体的表现更重要（这个技法在澳大利亚北部同样引人注目）①。这些技法并不仅仅显示西北海岸艺术的特征。如莱昂哈德·亚当所写的那样，"中国以及西北美洲所表现的各种技法和艺术原则几乎毫无二致"②。

一旦注意到这些相似点，人们就会发觉，由于截然不同的原因，古代中国和西北海岸的艺术与新西兰毛利人 (maori) 的艺术相接近③。当我们注意到下述情况时，这一事实更不能等闲视之。照一些学者看来，阿穆尔河流域的新石器时代艺术——它的一些主题（例如鸟，张开双翅，其腹部被描绘成一轮太阳）与西北海岸主题如出一辙——是"意想不到的丰富多彩，曲线装饰艺术既与虾夷人和毛利人的艺术有关，又与中国（仰韶）和日本（绳文）新石器时代的文化相联；尤其是由与贝加尔湖文化的直角几何图形装饰艺术形成对比的诸如以螺旋形和波形编织式样这种复杂花纹为特征的带形装饰艺术了"④。因此，产生于不同地区和时代的艺术形式呈现出鲜明的相似之处，这就使人联想到，它们之间由于本身的原因，存在着与地理和历史要求相悖的种种联系。

我们不是遭到否定历史的指责，就是受到对如此经常地得到证实的相似点视若无睹的非难，难道我们因为处于这种进退维谷的境地就裹足不前了吗？传播学派人类学家毫不犹豫地迫使历史

---

① 参见F.D.麦卡锡：《澳大利亚原始装饰艺术》，1938年悉尼版第38页，图21。

② 卡尔·亨策的评论《早期中国的青铜器与祭礼描绘》，1937年安特卫普版；载《人》，第39卷第60期。

③ 至于中国和新西兰，参见R.海涅·格尔德恩，载《人种学杂志》1935年第2期，斯图加特版。

④ 亨利·菲尔德和尤格涅·普罗斯托夫：《苏联西伯利亚调查结果（1940—1941）》，载《美国人类学家》，1942年第44卷，第396页。

批评表态。我并不想为他们的大胆假设辩护，但必须承认，他们的谨小慎微的反对者的否定态度并不比这些反对者一味拒斥的难以置信的主张更令人满意。文化接触和借用的研究者的热情可能危及对原始艺术的比较研究。但是，可以肯定地说，理智上的伪善者对这些研究的危害性甚至更为严重。这些人宁肯否认种种显而易见的联系，因为科学还没有为它们的解释提供恰当的方法。从科学进步的观点来看，因为事实显得难以理解因而就拒斥这些事实，这肯定比系统地陈述假设还要毫无结果。即使这些假设证明是不能接受的，却恰是因为不适当，它们有朝一日倒会引出能使我们超越它们的批评和研究①。

因此，即便已上千次地证明：毛利人不可能把他们的武器和装饰品带到大西洋海岸，我们仍有权把美洲印第安人的艺术与中国或新西兰的艺术加以比较。无疑，文化接触构成的假设最易于说明机遇所不能解释的复杂的相似点。但是，如果历史学家坚持说接触是不可能的，那么，这并不证明这些相似点纯属乌有，而仅仅证明人们必须到别处去寻找解释。正由于传播学派系统地考察了历史的种种可能性，才使它的研究获得了丰硕的成果。如果历史在人们一再求助于它时（而且必定首先求助于它），却拿不出一个答案；那就让我们诉诸于心理学或者对形式的结构分析吧；让我们来问问自己：内部联系，不论是心理的还是逻辑性质的，是否允许我们理解其出现率与结合情况不可能是机遇造成的类似重现。正是本着这种精神，我现在就对这场争论作出自己的一点努力。

西北海岸艺术中的拆半表现已由弗兰茨·博厄斯作了如下描

---

① 帕尔·克莱门在他的《中世纪美洲艺术》（1943年纽约版）一书里认为，美洲艺术与东半球一些最高文明艺术之间的相似仅仅是"错视"（第1卷第377页）。他用下述这些话来证明这个观点："前哥伦布艺术是由与我们迥然相异的精神创造和发展的"（第378页）。我怀疑，人们在传播学派的整个工作中能够找到一个如此凭空捏造、浮光掠影而又毫无意义的陈述。

述："可以猜想这动物被从头至尾分成两半……两眼之间有一条很深的凹陷，一直延伸到鼻子。这表明，头本身不能认为是正视图，而是由毗连于嘴和鼻子的两个侧面构成的，而这两个侧面并不在齐眼睛和前额之处触及……不是把动物拆成两半来表现，使两个侧面在中间连结；就是用身体的两个毗连的侧面来显示头的正视图"①。博厄斯用如下说法分析这里复制的两幅画（图 2 和 3）



图 2　海达人（Haida）熊画（据弗·博厄斯：《原始艺术》图 222）。

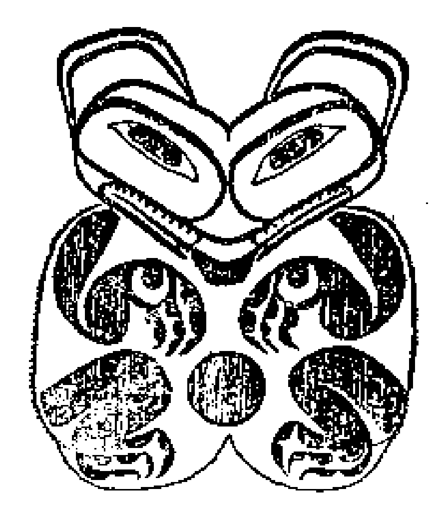


图 3　茨姆申人（Tsimshian）熊画，房屋正面（据弗·博厄斯：《原始艺术》图223）。

图 222（海达画）显示了用这种方式完成的图案。它描绘一头熊。熊头由两个侧面构成，它们连结在一起使人可以看到如此宽大的熊嘴。对头部的这种拆分在图 223 中表现得尤为清楚，它描绘的也是熊。这是茨姆申人房屋的正面画，图中间的圆洞是屋门。这只熊被前后分开，仅头前部相连。下颌的两半互不触及。背部用黑轮廓描绘，上面的细线表示毛发。茨姆申人把这幅图叫做"熊相会"，仿佛描绘了两头熊②。

① 弗兰茨·博厄斯：《原始艺术》，采集文化研究所，B辑第 8 卷，1927 年奥斯陆版，第 223—224 页。

② 同上书，第 224—225 页。

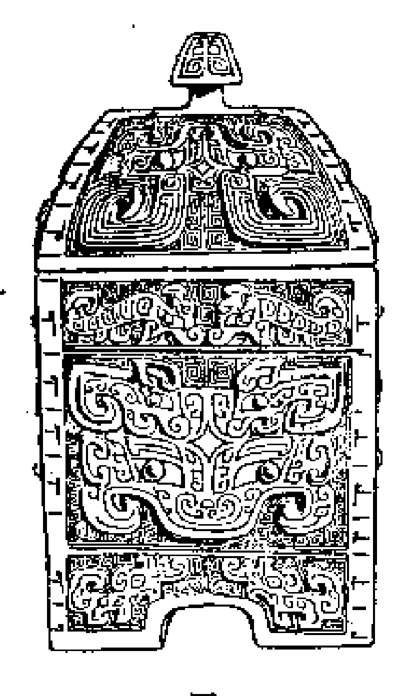


图 4

现在，我们把这一分析与H.G.克里尔给出的有关中国古代艺术中的类似技法的分析作比较："商代装饰艺术最突出的特征之一就是用平面或球面来表现动物的独特方法。仿佛有一个人抓住这只动物，把它纵长拆半分开，从尾端几乎一直到鼻尖，然后把这两半撕开，把这只平分为两半的动物面朝外地平放着，分开的两半只在鼻尖连接"①。该作者显然并不知道博厄斯的著作，他在应用了与后者几乎毫无二致的专门用语后补充说："在研究商代的图案时，我一直感到，这种艺术肯定在精神上、而且可能在细节上与西北海岸的印第安人……的艺术极为相似。"②

图4　中国安阳附近发现的青铜器。在器面中间，是一幅没有下颌的拆半饕餮面像。第一幅面像的耳朵组成在它上面的第二幅面像。第二幅面像中的两个眼睛也可认为是由第一幅面像的两个耳朵所表示的两条小龙的眼睛。这两条小龙呈侧面，而且面对着面，一如在这器面上部的那些面像。后者也可看作是一幅山羊正视图面像，双角由龙身来表示。盖子上的图案也可作同样的解释（据W.P.耶茨：《安阳——回顾》）。

---

① H.G.克里尔：《论商代青铜器的制造与装饰的起源》，纪念丛书第1卷，1935年版，第60页。

② 同上书。



图5　中国商代青铜器，公元前1766—1122年（据W.P.耶茨，《乔治·尤默福普勒斯收藏目录》）。



图6　象征青蛙的储藏箱，19世纪西北海岸（J.拉康博士收藏）。

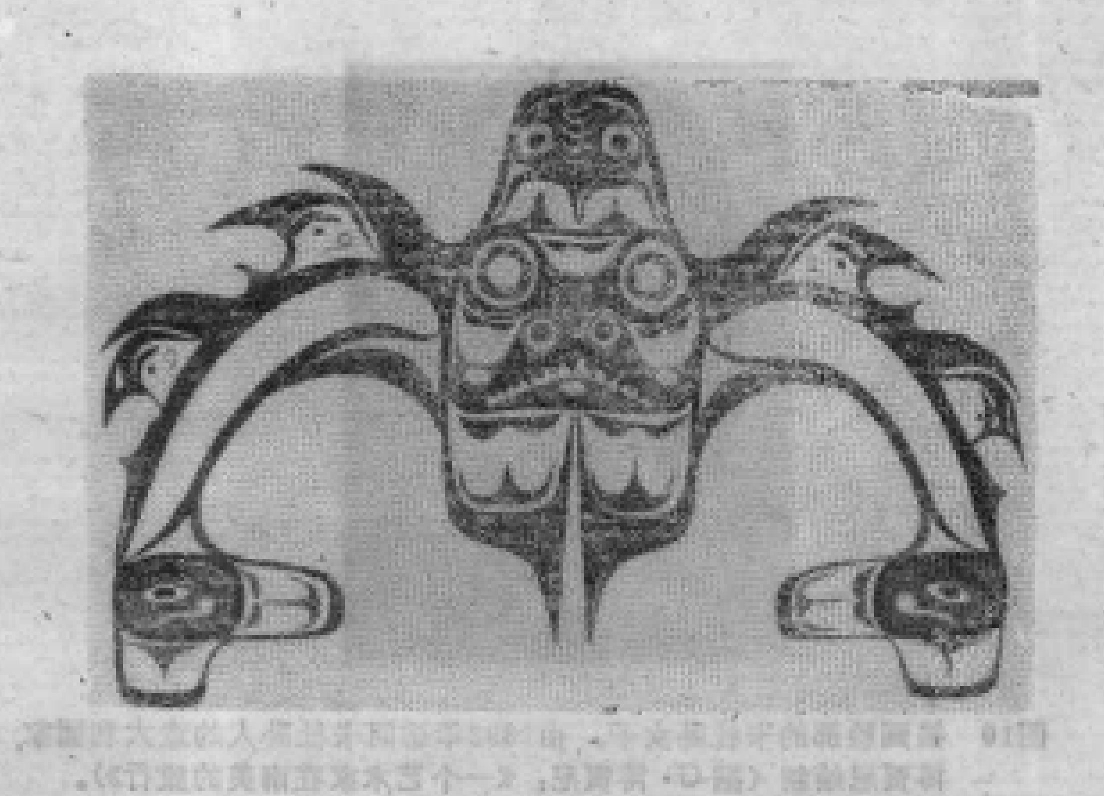


图7　海达鲨鱼画。鱼头是正视图，显出鲨鱼的特征，但鱼身被纵长折半分开，两半平置在头的左右两侧(据《美国人种学会第10届年会报告》，图5)。



图8和9　两个描画脸部的卡杜卧(Caduveo)女子(作者摄于1935年)。



图10　描画脸部的卡杜卧女子。由1892年访问卡杜卧人的意大利画家博贾尼绘制（据G·博贾尼：《一个艺术家在南美的旅行》）。

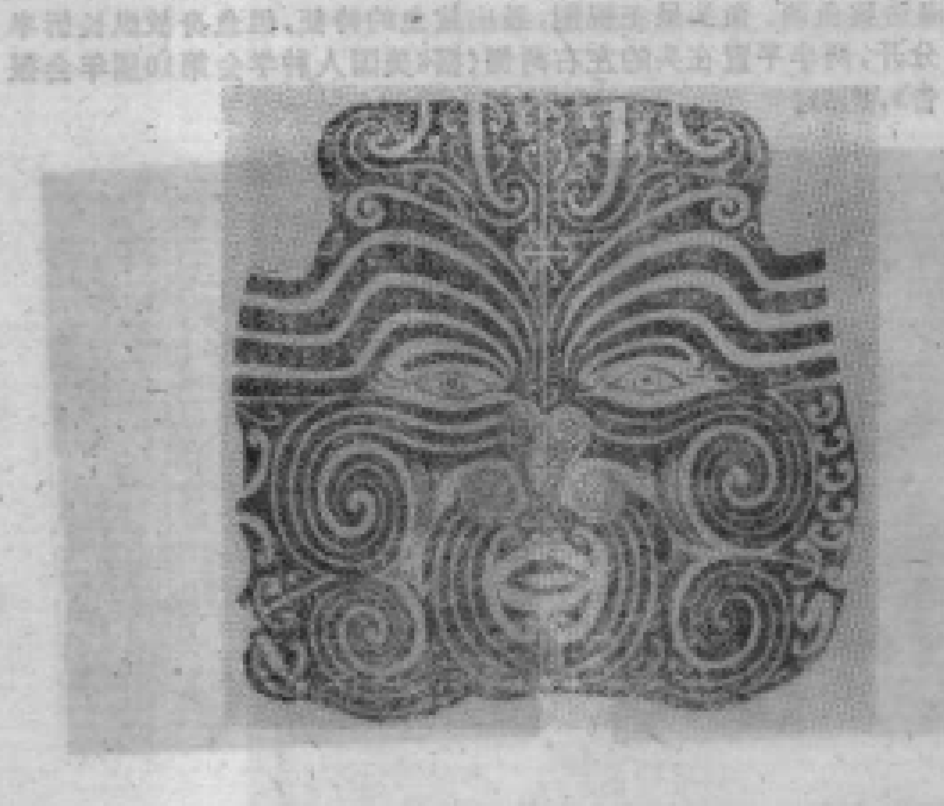


图11　毛利酋长的文脸画像（据H.G.罗布利：《莫科或毛利文刺》）。

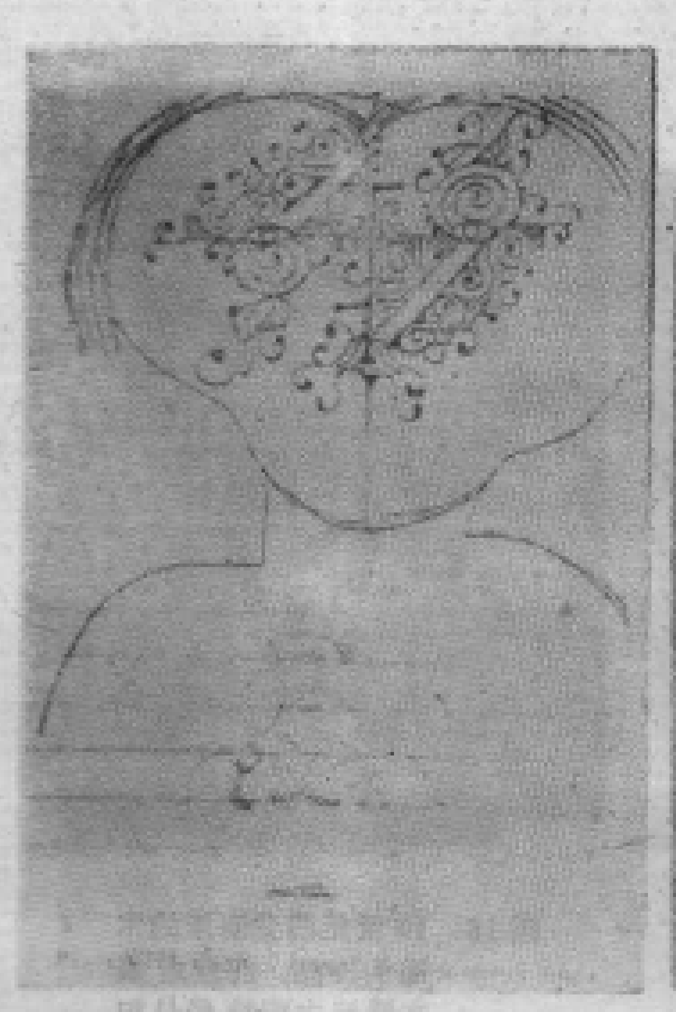


图12　由一位卡杜卧女子绘制的具有脸谱图案的人像素描（作者收藏）。



图13　显示三叶形分脸特征的新西兰玉雕像（泰凯）（美国自然历史博物馆藏）。



图14　18世纪(?)新西兰毛利木雕(据A．汉密尔顿，《新西兰毛利人的艺术品》)。



图15　19世纪西北海岸的木雕头饰品。注意点缀在胃部太阳神经丛和腹部以及胸骨的裂端的两个小人头(作者藏)。





图16　19世纪后期毛利人的三个木雕文刺图案，上排是男子脸，下排是女子脸（据汉密尔顿，《新西兰毛利人的艺术品》）。

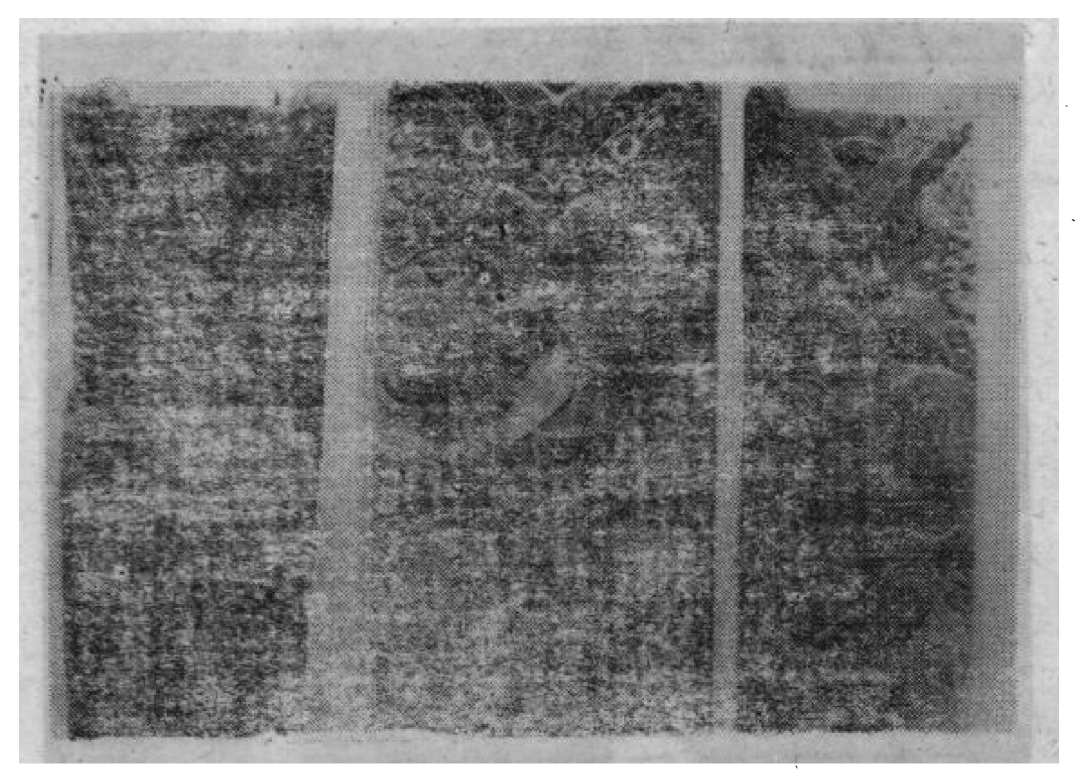


图17　18或19世纪的三件毛利木雕(据汉密尔顿:《新西兰毛利人的艺术品》)。

这种别具一格的技法发现于中国古代艺术、西伯利亚原始人中间以及新西兰，在美洲大陆另一端的卡杜卧印第安人中间也可以看到。这里复制的图18中的图样表现的是一张按巴西南部一个小部落里的妇女的传统习惯描画的脸。这个小部落是一度兴旺的古埃库鲁(Guaicuru)民族的最后幸存者之一。我在其他地方业已描述过这些描画是如何完成的以及它们在土著文化中所起的作用①。因此,就现在的目的而言,只要回想一下这些事实就足够了：这些画自从17世纪第一次与古埃库鲁人接触以来就已为人们所熟知；从那时以来，它们似乎没有发生变化。它们不是刺花，而是化妆用的脸部画，它们必须每隔几天就重新涂绘，用一把浸在野果子和叶子的汁液中的木制抹刀来完成。那些互相描画

① 《印第安人的化妆品》，载《三五》1942年第1期纽约版；《悲伤的热带》1955年巴黎版。

脸的妇女（她们原先也为男子画脸）并不用脸谱，而是在复杂的、由传统规定的主题变动范围内即兴创作。在1935年实地收集的四百幅原画中，我不曾发现有两幅是相同的。然而，它们的差异产生于基本因素的多变安排而不是这些因素的更新，无论这些基本因素是单螺旋线和双螺旋线、影线、涡卷形饰、回纹饰、蔓叶饰，还是十字线和螺纹。倘使最先描述这种精美艺术的遥远年代是确定的，那就应当排除西班牙影响的可能性。现在，只有少数几位老年妇女还掌握这种古老的技艺，不难预料，这项技艺有朝一日会全然绝传。

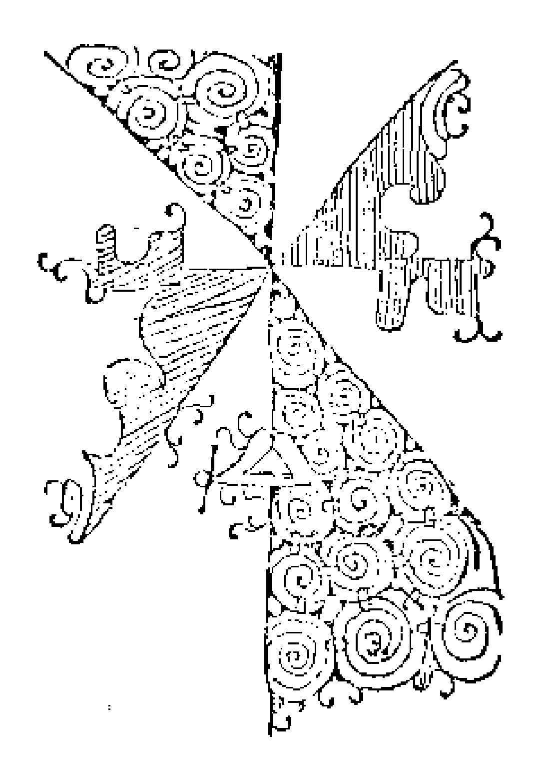


图18　卡杜卧：面部图案，由一位土著女子在纸上复制（作者收藏）。

图12就是说明这些绘画的一个很好例子。这幅画中的图案沿两条轴线呈对角对称，两条轴线一条是脸中部的垂线，另一条是齐眼把脸分开的水平线。眼睛是以缩小的比例按图式描绘的。它们作为两条位置完全相反的螺旋线的起点，一条遮着右脸颊，另一条盖住左前额。位于画下侧的复合弧形花纹表示上唇，它上

面也绘有同样的花纹。我们在所有脸部画里都发现这种精制程度和变化大小不同的花纹，它似乎在这些画里构成一种不变的因素。分析这个因素并不容易，因为它显然不对称——然而，它却掩盖了真实的、尽管是复杂的对称。两条轴线在鼻根处相交，这样就把脸分成四个三角形断面：前额左边、前额右边、鼻右翼和右脸颊以及鼻左翼和左脸颊。对立的三角形具有一个对称图案，而每个三角形自身中的图案则是一个双重图案，它在对立的三角形里以相反的形式重复。这样，右前额与左脸颊先被一个回纹饰三角形覆盖住，隔开一条空白斜长带后，又被两个饰有蔓叶饰的双螺旋线覆盖住。左前额与右脸颊装饰着带有蔓叶饰的大单螺旋线；顶部是另一种形如鸟和火焰的花纹，它含有某种意味，令人联想起对称图案中的空白斜长带。于是，我们有了两对主题，每一对都以对称的形式重复两次。但是，这种对称表现，不是与两条纵横交错的轴线中的垂线有关，就是与这两条彼此平分的轴线形成的三角形相联。这图形尽管更为复杂，却令人想起扑克牌上的图形。图 8、9 和 10 便是说明基于这一图样而作种种变化的其他一些例子。

然而，在插图 12 里，引人注意的不仅是所画的图案。这位年近三十的女画家还打算描绘脸甚至头发。现在，她通过拆半表现显然完成了这项工作：脸实际上不是正视图，它由两个毗连的侧面构成。所以它才具有异乎寻常的宽度和心形外观。把前额分成两半的凹陷是这两个侧面的部分表现。它们在鼻根到下巴处才合并起来。图 2、3 和 12 的比较表明：这种技法与美洲西北海岸艺术家所使用的完全相同。

其他一些重要特征也表现了北美以及南美艺术的特点。我们已经着重指出，把对象分解成一些因素，而后按与自然规则毫无共同之处的传统规则重新结合起来。错位在卡杜卧艺术中同样引人注目，然而，它在那里采取的是间接形式。博厄斯细致地描述了

西北海岸艺术的身体与脸的错位：器官与四肢分离，用来重构一个任意个体。因此，在海达图腾柱上，“图象必须……这样来解释：将动物扭转两次，尾巴翘到背上，头部先按在腹下，然后拆半并往外伸展”①。在一幅夸库特尔人（Kwakiutl）的逆戟鲸（鲸目）画里，“这动物被沿着整个背部往前拆半分开。头的两个侧面还毗连着……在这动物被拆半前就已从背上割下的背鳍，按上面所描述的方法（拆半表现）应在身体两旁出现，现在则出现在头部的两个侧面的连结处上。鳍形肢置于躯体两旁，它们各在一点上与身体粘合。尾巴的两半向外翻转，使图象的下部形成一条直线”②（见图 18)。类似例子不胜枚举。

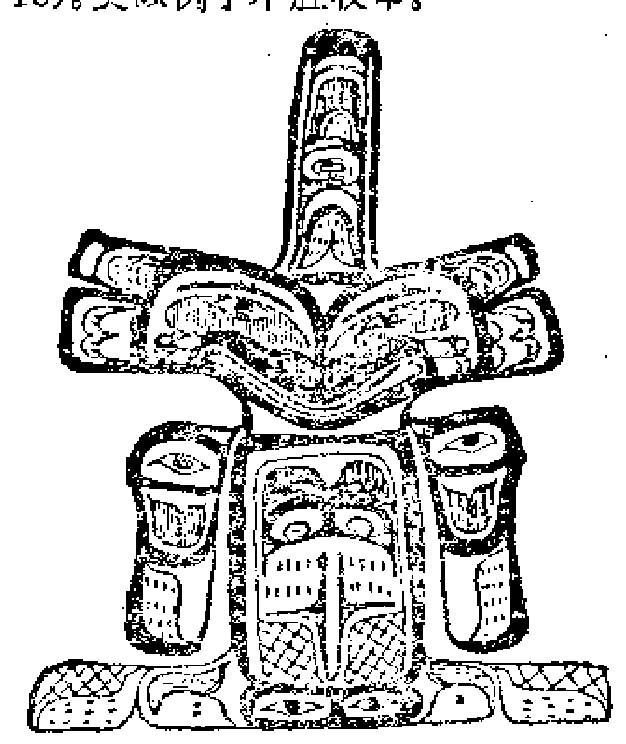


图19　夸库特尔：匣子正面画，图案象征一条逆戟鲸（据弗·博厄斯：《原始艺术》,图24)。

在采纳错位方法方面，卡杜卧艺术与西北海岸艺术各有千秋。说前者不如后者，因为艺术家总是在活生生的脸或血肉之躯

① 弗兰茨·博厄斯：《原始艺术》，第238页。

② 同上书，第239页和图247。

上工作，它们不能拆开再合拢起来。因而就要考虑到真实的脸的完整性，但这种完整性同样通过系统的不对称给否定了，由于这种系统的不对称性，整体的自然和谐被破坏了，但换来了绘画的人工和谐。但是，因为这种绘画，不是描绘经过变形的脸的形象，而是实际上改变真实的脸，所以错位也比前述例子中的更为成功。这里，除了装饰价值外，错位还含有微妙的性虐待因素，它至少部分地解释了为什么卡杜卧女子的性爱魅力（表现在绘画中）从前吸引了那么多被放逐者和冒险家到巴拉圭河岸上来。其中有些人现已年迈（他们是与土著通婚的），还情绪激动地向我描述了全身用异常微妙的交织物和花叶饰图形遮掩的裸体少女。可能缺乏这种性因素及其通常是抽象的象征手法，西北海岸的文身和身体绘画表现较少装饰特征，也不注意人脸的对称美①。

此外，我们观察到，卡杜卧绘画围绕两条纵横交叉的轴线的安排，按照双重拆半方法来划分脸，可以说，这幅画不是把脸重新组合成两个侧面，而是分为四等分（见图18）。不对称起到保证四个等分之间区别的形式功能，如果各个画面左右对称重复，而不是由它们的尖端毗连的话，那末这四个等分就合并成两个侧面。因此，错位与拆半在功能上是相关的。

如果我们把西北海岸艺术和卡杜卧艺术作比较的话，其他几个要点还是值得考虑的。在它们各自的艺术中，雕刻和绘画都提供两种基本表现方法；在它们各自的艺术中，雕刻显示现实的特征，而绘画则更具有象征性和装饰性。至少在这段历史时期，卡杜卧雕刻可能仅限于偶像和对神祇的表现，与加拿大和阿拉斯加的气势宏大的作品相比，它们的规模往往要小得多。但是，它们的现实的特征和趋于生动描写及风格仿效的倾向是一样的，素描

① 参见由J.R. 斯旺顿在《美国人种学会第26届年会报告》中复制的特林基特人（Tlingit）的文刺品，插图48—56；以及弗兰茨·博厄斯：《原始艺术》，第250—251页（身体绘画）。

或油彩画的花纹的基本象征意义也是如此。在两种艺术中，以雕刻为中心的男性艺术表达了它的摹写意向，而女性艺术——在西北海岸仅限于编织和打辫，但也包括巴西南部和巴拉圭土著中间的这些绘画——则是一种非摹写艺术。在两种艺术中，这对于纺织品花纹来说，也确实如此；至于古埃库鲁人的脸部描画，我们对其原始特征一无所知。也许，这些绘画的主题原先具有某种现实主义的或至少是象征性的意义，而其重要性今天已不复存在。西北海岸和卡杜卧艺术不仅用模板印成装饰图案，而且还通过基本花纹的变化安排来创造层出不穷的组合。最后，在这两个地方，艺术与社会组织休戚相关：花纹与主题表现了不同的社会地位、贵族特权和不同程度的威望。这两个社会都按照同样的等级制度组织起来，它们的装饰艺术起到解释和证实等级制度中的地位的功能①。

现在，我想在卡杜卧艺术与另一个也应用拆半表现的艺术、即新西兰的毛利艺术之间作一番扼要比较。让我们先来回想一下：因为其他一些理由，人们常把西北海岸艺术与新西兰艺术作比较。其中有些理由证明是似是而非的，如这两个地区使用的织毯具有明显相同的特征。其他理由似乎是比较正确的，如那些由阿拉斯加的棍棒与毛利战棒之间的相似之处而产生的理由。我在别处曾提及这个谜②。

毛利艺术与古埃库鲁艺术的类似基于其他一些重合点上。世界上没有其他地方具有如此高度发达与精美的脸与身体的装饰。毛利文身负有盛名。我复制了其中四幅（图11和16），它们可与卡杜卧脸部照片作富有成效的比较。

两者之间的相似之处引人注目：复杂的图案，含有影线、曲

---

① 我在《悲伤的热带》（1955年，巴黎版）第20章里，进一步展开了这一分析。

② 列维-斯特劳斯：《西北海岸的艺术》。

线和螺旋线（在卡杜卧艺术中，螺旋线常由回纹代替，这使人想到安第斯山脉的影响），同样倾向于布满整个脸面，以及同样在嘴唇周围集中形成较简单的图案。两个艺术之间的诸差异也必须考虑到。由于事实上毛利图案是文刺出来的，而卡杜卧图案是描画形成的，归结于这一事实的差异可不予以考虑。因为几乎毋庸置疑的是，文刺在南美也是一项基本技法。文刺解释了为什么巴拉圭的阿比波尼（Abipone）妇女直到18世纪还让她们的脸、胸和手臂缀满各种形状的黑图象，结果她们看上去就象是一幅土耳其地毯"[1]。用她们自己的话来说，如一位老传教士所记载的那样，这使她们"比美本身还要美"[2]。另一方面，与一些卡杜卧绘画的那种近乎无规则的非对称美相比，毛利文身的严谨对称美又令人惊异不已。但是，不对称并非一直存在；我已表明，它产生于拆半原则的逻辑发展。因而它要较实际情形更为明显。然而很清楚，就类型分类来说，卡杜卧的脸部图案处于毛利和西北海岸脸部图案之间的中间地位。与西北海岸的脸部图案一样，卡杜卧的脸部图案也具有非对称的外观，同时还呈现毛利脸部图案的基本装饰特征。

当人们考虑心理和社会方面的含义时，这种连续性也显而易见。如同在巴拉圭边缘地带的土著一样，在毛利人中间，脸和身体的装饰是在半宗教的气氛中完成的。文身不仅是装饰、不仅是贵族的象征和社会等级制度中的地位标志（象我们在涉及到西北海岸的艺术时所指出的那样，对新西兰艺术来说也是如此）；它们还是充满着精神和道德意义的启示。毛利人的文身不仅旨在肉体上印下图样，还为了在精神上打下这个部族的所有传统与哲理的烙印。同时，耶稣会传教士桑切斯·拉布拉多描述了土著在整整几

① M.多布里茨霍菲尔：《阿比波尼见闻录》，1882年伦敦版，第2卷第20页。

② 同上书，第21页。

天里接受描画时的热忱庄严劲儿。他们把未受到描画的人称作“哑巴”①。而且，如卡杜卧人一样，毛利人也采用拆半表现。在插图 11、13、14 和 17 中，我们注意到，把前额同样分成两部分；两半部分在嘴巴相合之处的同样表现；身体的同样表现，仿佛它在背部从头至尾地被拆半分开，随后这两半身体展现在同一个平面上。换言之，我们看到了所有我们现在已熟悉的技法。

我们该如何解释在时空方面相隔如此遥远的艺术中间的这种绝非自然的表现方法的重复出现呢？最简单的假设就是：历史上有过接触或者源于某个共同文明的独立发展。但是，即便这个假设遭到事实的拒斥，或者，似乎更可能的是，如果它缺乏足够的证据，那末想要作出解释的尝试并非必然注定失败。我将进一步说明：即使传播学派的极为雄心勃勃的重建可予证实，我们仍将面临一个与历史毫不相干的基本问题。为什么一个被仿效或传播的文化特征经历了漫长的历史时期依旧完好无损呢？稳固性恰如变化一样令人不可思议。发现拆半表现有一个共同的起源，仍会留下一个悬而未决的问题：为什么这种表现方法是由在其他方面沿着大相径庭的道路发展的文化保存下来了呢？外部接触可以解释传播，但唯有内部联系才能说明持久不灭。这里涉及两类截然不同的问题，试图解释一个问题决不预断必须给予另一个问题的解答。

有一个意见是直接从毛利艺术与古埃库鲁艺术之间的相似之处得来的。在这两个艺术中，拆半表现看来是这两个文化重视文身的结果。让我们再来仔细看看图 12，并且问问自己：为什么脸

---

① 参见 H.G.克里尔："精美的商代艺术品直到最微不足道的细节都小心制作，这确实是宗教性的。而且，我们由研究卜骨铭文知道，几乎所有发现于商青铜器上的花纹都可以与商代人的生活和宗教联系起来。它们含有意义，青铜器的生产在某种程度上是一项神圣的工作"（《布林登陈列室中的商青铜器解释》，载《亚洲艺术杂志》，1936 年第 10 卷第21页）。

部轮廓要由两个毗连的侧面来表示呢？显然，这位艺术家想要绘制的不是一张脸，而是一幅脸部画；正是在从事后一项工作时，她才是全神贯注的。即使那双粗略描绘的眼睛也只是作为它们并入其结构中的两条位置完全相反的大螺旋线的起点而存在的。这位画家以现实的方法绘制这幅脸部图案；她注重图案的实际比例，好象她是在一张脸上而不是在一个平面上绘画。她在一张纸上作画，恰如她惯于在脸上作画一样。而且，因为纸对于她是一张脸，她发现：在一张纸上表现一张脸，不作变形无论如何是不可能的。因此必然是，要么是精确地绘制脸，按照透视法使图案变形，要么考虑图案的完整性，为此而把脸拆成两半来表现。甚至不能说，这位画家选择第二个方案，因为她从未想过有另一个选择方案。正如我们看到的，在土著思想中，图案是脸，或毋宁说，图案创造脸。正是图案把社会存在、人的尊严、精神意义赋予脸。因而，被视为绘画方法的脸的拆半表现表达了更深刻和更基本的分裂，即"哑的"生物个体与他所必须体现的社会个人之间的分裂。我们早已预见，拆半表现可解释为关于个性分裂的社会学理论的一个功能。

拆半形象与文身之间的同样关系在毛利艺术中也可看到。如果我们把插图 11、13、14 和 17 作比较，就会知道，前额拆分为两叶，这只是在皮肤上的文身对称图案的造型投影。

根据这些观察，应该使博厄斯在其研究西北海岸艺术时提出的有关拆半表现的解释变得更确切、更完整。对博厄斯说来，油彩画或素描中的拆半表现只在于把就立体对象而言自然是适当的技法扩大到平面上。例如，要在一只方盒上表现一只动物，就必定要改变动物的形状，才能使它适合盒子的角状外形。博厄斯说：

在银手镯的装饰中，奉行的是一条相似的原则，但它的问题与方盒装饰中所提出的问题不尽相同。方盒的四个侧面在

动物的四面——前面与右侧、后面与左侧——之间形成自然的划分，而在圆镯中并不存在这种明确的分界线，因此艺术地连接这四个方面就极为困难，但两个侧面并不存在这种困难……设想动物从头至尾分为两部分，使这两半只在鼻尖和尾梢上相连。手穿过这个洞，于是动物就绕着手腕。采取这种姿势，动物可在手镯上表现出来……从手镯转到平面上的动物绘画或雕刻，也就不难了。坚持的是同样的原则……①

于是，拆半表现原则逐渐出现在从角形物体到圆形物体、从圆形物体到平面的转变过程中。在第一种情况下，偶而有错位和拆半；在第二种情况下，系统地应用拆半方法，但动物在头和尾处仍保持原样；最后，在第三种情况下错位是这样完成的：把联结的尾部拆开，然后使现在处于游离状态的两半身体在齐脸的平面上往左右前方拉平。

这位现代人类学大师对这问题的处理是以其简洁和精致而著称的。然而，这样的简雅主要是理论上的。如果我们把平面或圆面装饰看作角面装饰的特例，那么关于后者就什么也没有证明。而且更重要的是，并不存在任何先验的必然联系，这种联系意味着，艺术家在从角面进入到圆面、从圆面进入到平面时必须始终忠实于同一个原则。许多文化都有用未予拆半或错位的人和动物的图象装饰的盒子。一只手镯可用起绒粗呢或上百种其他方式来装饰。因此，在西北海岸艺术（古埃库鲁艺术、毛利艺术以及中国古代艺术）中必定有着某种基本因素，它可说明应用于这些艺术中的拆半表现所具有的持续性和严谨性。

我们试图从这种非常特殊的关系中发现这个基本因素，在这里考察的四种艺术中，这种特殊关系把立体造型与描绘成分统一

① 博厄斯：《原始艺术》，第222—224页。

起来。造型与描绘并不是彼此独立的，它们具有一种双重的关系，它是一种对立关系又是一种功能关系。它是一种对立关系，因为装饰的需要强加于并且改变这种结构，因此才有拆半和错位；但它也是一种功能关系，因为物体总是包容在立体造型和描绘之中的。一个花瓶、一只盒子、一堵墙，都不是先已存在的独立的物体，以后才加以装饰的。它们唯有通过具有实用功能的完整装饰才获得其确定存在。所以，西北海岸艺术品中的盒子不仅仅是饰有动物绘画或雕刻的容器。它们还是这动物本身，它正警惕地监视着托付它看管的礼仪祭品。结构改变装饰，但装饰是结构的终极原因，结构也必须使自己适于装饰的需要。最后的产品是一个整体：用具-装饰品、物体-动物、会说话的盒子。西北海岸的"活船"在新西兰的船与女子、女子与匙形桨、用具与器官之间的相应关系中也有它们恰如其分的对应物①。

这样，我们对两重性的研究已扩展到它的最抽象表现上，这研究日益不断地左右着我们的注意力。我们在分析过程中看到，摹写艺术与非摹写艺术之间的两重性转变为其他种类的两重性：雕刻与绘画、脸与装饰、人与模仿、个别存在与社会功能、共同体与等级制度。因而，使我们承认一种两重性，它也是立体造型与描绘表现之间的一种相互关系，它为我们提供了拆半表现原则纷然杂陈的表现形式的真实"公分母"。

末了，我们的问题可作如下表述：造型与描绘成分在什么条件下必然相联？它们在什么条件下必定在功能上相关，使一种表达方式总是转化为另一种方式，反之亦然？毛利与古埃库鲁艺术间的比较已为我们提供了后一个问题的答案。确实，我们看到，当造型成分由脸或人体构成以及描绘成分由脸或身体装饰（描画

① 约翰·R.斯旺顿：《特林基特与本文》，载《美国人种学会第39期通报》，1909年版第254—255页；E.A.罗特：《毛利人的象征手法》，1926年，伦敦版第280页。

或文身)构成时（描绘成分也应用于脸或身体装饰），这种关系就必定是功能关系。装饰实际上是为脸而创造的；但是，在另一个意义上，脸注定要被装饰，因为只有通过装饰，脸才获得其社会尊严以及神秘的重要性。装饰是为脸而设想出来的，但脸本身只有通过装饰才存在。在上述分析里，两重性是行为者与他所扮演的角色的两重性，而面具概念给予我们理解其解释的钥匙。

事实上，这里所考察的所有文化都是面具文化，不论这种面具主要由文身获得（古埃库鲁人与毛利人的情况就是这样），还是实际着重于面具，如西北海岸用其他地方不能比拟的方式所完成的那样。在古代中国，有好多文献提及面具的古老作用，这作用令人想起面具在阿拉斯加社会中的作用。因而，《周礼》中描述的“扮演熊的角色”，“有着黄金铸成的四只眼睛”①，让人想到爱斯基摩人和夸库特尔人的许多面具。

那些带着出气孔的面具，轮流呈现图腾祖先的几种相貌：时而平静、时而恼怒、时而是人、时而是动物，这些面具引人注目地显示了拆半表现与面具之间的关系。它们的功能是提供一系列中间形式，保证从象征到意义、从神奇到正常、从超自然到社会的转变。它们同时具有掩盖与暴露的功能。但是，当处于暴露时，正是面具通过一种相反的拆分展现为两半部分，而扮演者本人也在这种拆半表现中分裂，正如我们看到的，拆半表现的目的在于展平并显示面具，以牺牲佩戴它的个人。

因此，一旦我们探讨了博厄斯的分析的基础，我们的分析就

---

① 弗洛伦斯·沃特伯里：《早期中国的符号与文学：遗迹与思考》，1942年纽约版。
参见《周礼》卷8《夏官司马下》：“方相氏。掌蒙熊皮。黄金四目。玄衣朱裳。执戈扬盾。帅百隶而时难。以索室殴疫。”和《周礼今注今译》中林尹的译文：“方相氏的职务是蒙着熊皮，戴着黄金铸作四目的假面具，穿着玄色的衣朱色的裳，持着戈举着盾，率领众隶劫除凶恶，进入房搜求驱逐疫鬼。”(第32页)。——译注

与他的相合了。诚然，平面上的拆半表现是圆面上的拆半表现的一个特例，正如后者自身就是立体的一个特例一样。但是，并非在任何立体而仅仅是在最佳立体即人脸上，装饰和形式才不能自然地或社会地分离。而且，这里考察的种种艺术形式之间的其他奇特类同也能以相同的方式来说明。

在这四种艺术中，我们发现不是一种而是两种装饰风格。其中一种倾向于摹写的或至少是象征的表达，其最通常的特征是突出主题。对古代中国而言，这是卡尔格伦的风格 A,[1] 对西北海岸和新西兰是绘画与浅浮雕，对古埃库鲁则是脸部画。但是，还存在着另一种风格，它具有带几何倾向的更严谨的形式与装饰特征。它由卡尔格伦的风格 B 构成，即新西兰的椽木装饰、新西兰和西北海岸的编织或打辫图案以及常见于古埃库鲁的装饰陶器、身体画（不同于脸部画）和皮制画品中的宜看做相同的风格。我们怎样才能解释这种两重性、特别是它的重复出现呢？第一种风格仅仅在外表上是装饰性的；它在这四种艺术中并不具有造型功能。相反，它的功能是社会的、巫术的和宗教的。这种装饰是另一种实在的描绘或造型投影；正是以这种方式，拆半表现由立体面具到平面（或到与人体原型不相符合的立体）的投影而产生；最后，也是以这种方式，生物学上的个人自身通过他的服装也投影到社会舞台上来。这样，就为真正的装饰艺术的诞生与发展留下了余地，尽管人们实际上期望它沾染上渗透整个社会生活的象征主义。

另一个特征（至少新西兰与西北海岸是共有的）表现在对树干的处理上，这树干上的雕刻都采取附饰图象的形式，每一个图象都布满整个一个侧面。卡杜卧雕刻的遗迹非常罕见，所以我们几乎不能提出有关它的古代表现形式的假设；我们对商代雕刻工

---

① 本哈德·卡尔格伦：《中国青铜器新研究》，载《远东古迹博物馆第 9 期公报》，1937 年斯德哥尔摩版。

对木头的处理以及发现于安阳出土文物中的几件实物① 也仍然不甚了然。

不过，我想要注意的是，由亨策等复制的一件罗浮宫收藏的青铜器②。它看上去象是一根雕刻柱子的缩制品，可与阿拉斯加与不列颠哥伦比亚的图腾柱的石板缩制品相比较。总之，树干的圆柱体侧面发挥了原型或我们归之于人脸与“绝对界限”的作用；但是，它发挥这个作用，只是因为树干可解释为一个生物、一种“会说话的柱子”。这里再次声明，造型与风格表现仅仅是人体形态模仿的具体表达。

然而，如果我们的分析允许我们只是把拆半表现定义为各种面具文化都共有的一个特点，那么它就是不适当的。从纯粹形式的观点来看，人们会毫不犹豫地把古代中国青铜器的饕餮面像看作是面具。就博厄斯而言，他把西北海岸艺术中有关鲨鱼的拆半表现说成是这一事实的结果，即：在正视图中更易看出这个动物的种种象征性特征③（见图 7）。但是，我们的解释更进一层：

---

① H.G.克里尔：《论商代青铜器的制造与装饰的起源》，第 40 页。

② 卡尔·亨策：《早期中国青铜器和祭祀描绘》，1937 年安特卫普版，插图 5。

③ 博厄斯：《原始艺术》，第 229 页。然而，人们应当在两种拆半表现形式，即严格意义上的拆半表现（在这种表现里，脸有时整个个体都用两个侧面来表示）和图 6 中所表明的拆半表现（在那里，一张脸有两个身躯）之间作出区别。我们不能确定，这两种型式导自同一条原则，在本章开头我们所概述的那段话里，莱昂哈德·亚当明智地在它们之间作了区别。在图 6 里充分显示的拆半表现确实使我们想起欧洲与东方考古学中众所周知的相同技法。这就是有两个身体的野兽，E.波蒂埃试图重构它的故事（《一只野兽的故事》，载《波蒂埃选集》）。波蒂埃从这头有着两个身体的野兽追溯到迦勒底人的表现方法：动物的头呈正视图，身体是侧视图。也是侧面的第二个身体假定随后接到头上。如果这假设是正确的，那么博厄斯所分析的鲨鱼的拆半表现应当认为是一项独立的发明，不然就是亚洲主题传播到极东地区的一个证据。这后一种解释将基于绝不可忽视的证据之上，即另一个主题“动物的旋转”（见安娜·罗斯：《动物的旋转》，《伊佩克》1936—1937 年版）在欧亚平原艺术和美洲某些地区（特别在芝兹雅尔）艺术中重复出现。也可能，有着两个身体的野兽在亚洲与美洲独立地源出于拆半表现技法，这种技法在近东考古学遗址中不复存在，但它在中国还留有遗迹，在太平洋某些地区和美洲还经常可以看到。

我们在拆半技法中发现的，不仅是面具的描绘摹写，还有特殊形式的文明的功能表达。不是所有的面具文化都采用拆半表现。我们既未在美国西南部的普埃布洛艺术中、也未在新几内亚的艺术中发现这种表现（至少是这种形式完善的拆半表现）①。然而，在这两种文化中，面具起了相当大的作用。面具也代表祖先，于是戴上面具，扮演者就成了祖先的化身。那么，区别是什么呢？区别是，与我们这里已在考察的文明相比，它们不存在靠面具通过血统至上而使社会等级制度合法化的特权、象征和高低威望的链条。超自然现象并不具有作为其主要功能的创造等级和阶级的作用。面具世界构成的是万神殿，而不是列祖列宗。因此，扮演者只是在节日和仪式的短暂场合才成为神祇的化身。他并非通过每次社交生活的不断的创造过程而从神那里获得称号、地位和等级制度中的地位、身份。因此，我们所确立的对应关系就由这些例子证实而不是证伪。造型与描绘成分的相互独立与社会和超自然秩序之间的更为灵活的作用相一致，拆半表现也同样表明：扮演者严格遵守他的角色；社会地位严格合乎神话、礼仪和门第。这种遵奉是如此严格，以至个人背离了他的角色，必定会使他粉身碎骨。

即使我们对中国古代社会一无所知，对其艺术的考察也足以使我们能够承认名誉斗争、等级间的倾轧和种种社会与经济特权之间的竞争是通过面具的功能与血统崇拜显示出来的。然而，幸运的是，还多了一些资料可供我们使用。在分析青铜器艺术的心

① 迈勒尼舍艺术显示拆半表现和错位的残留形式。例如，可看格拉迪斯·A.赖卡德复制的阿德默尔蒂群岛的木容器：《迈勒尼舍图案：木雕与龟甲雕中的风格研究》，载《哥伦比亚大学对人类学的贡献》，1933年第18期第2卷，以及该作者的下述评论："在泰米人(Tami)中间，用眼睛图形来表示节疤。文身对毛利人是至关重要的，它表现在雕刻品上，面对这一事实，我以为更可能的是常用于人像上的螺旋形线可能让人注意这些节疤。"（第151页）

理背景时，珀西瓦尔·耶茨写道："即便当表演是抚慰祖先或抬高家族威望时，似乎也大抵千篇一律地是出于自我吹嘘的冲动"①。他在其他地方还谈起："有把某种鼎作为君权象征珍藏到公元前3世纪封建末期的家族史。"②在安阳墓中，发现纪念同一宗族世代成员的青铜器③。而且，照克里尔看来，出土文物之间的质上区别可用这事实来解释："在安阳，精美物品与粗劣物品并列展出，这是因为坟墓主人的经济地位或威望不同。"④因此，比较人类学者的分析和汉学家的结论是一致的。它也证实了卡尔格伦的理论，与勒鲁瓦·古尔汉⑤和其他人不同，卡尔格伦基于对主题的统计学和编年史研究，叙述说：表象面具在面具分解为种种装饰因素以前就已存在，因此它不可能来自在抽象主题的偶然安排中发现相似点的艺术家的经验⑥。在另一部著作里，卡尔格伦表明了古代物品的动物装饰是如何在后期青铜器中转变为艳丽的花叶饰的，他还把风格的演变与封建社会的崩溃联系起来⑦。在如此强烈地使人联想起鸟和火的古埃库鲁艺术的花叶饰中，我们不禁想看出类似的最后转变阶段。因此，风格的俗丽而矫饰的性质象征着颓废的或没落的社会制度在形式上的残存。它在美学层次上构成这一制度的垂死反响。

我们的研究结论在任何方面都不排除总是可能发现迄今未预

---

① W.珀西瓦尔·耶茨：《中国青铜器集萃》，1939年伦敦版第75页。

② W.珀西瓦尔·耶茨：《乔治·尤默福普勒斯收藏目录》，1929年伦敦版第1卷第43页。

③ W.珀西瓦尔·耶茨：《安阳——回顾》，载《中国社会应时资料》，新辑，1942年第2期。

④ H.G.克里尔：《论商代铜器的制造与装饰的起源》，第46页。

⑤ A.勒鲁瓦·古尔汉：《中国青铜器上的动物艺术》，载《亚洲艺术杂志》，1935年巴黎版。

⑥ B.卡尔格伦：《中国青铜器新研究》，第76—78页。

⑦ B.卡尔格伦：《淮与汉》，《远东古迹展览馆第13期公报》，1941年斯德哥尔摩版。

料到的历史联系①。我们仍然面临着一个问题：发现这些基于威信的等级社会是否在世界不同地区独立地出现；或者，其中有些社会是否诞生于共同的摇篮。与克里尔一样②，我认为，中国古代艺术和西北海岸艺术（或许还包括美洲其他地区的艺术）之间的相似之处对于我们是如此明显，以致不会不记住这种可能性。但是，即便有发生传播的根据，那也不会是细节的传播，即那些独立地传播并可与一种文化任意脱离以便与另一种文化相联系的特性，而是一种有机整体的传播，在这个整体中，风格、审美习惯、社会组织和宗教在结构上都是相关的。在描述古代中国与西北海岸艺术之间的一个特别显著的类同时，克里尔写道："西北海岸构图者所运用的许多分离观照方式，极为有力地使人回想起商艺术中的类似用法，这使我猜想，是否有某种不可思议的原因，使这两个民族因此而具有这种用法。"③也许是有的；但是，不可思议的联系，如视错觉，只存在人们的头脑中，而我们则必须诉诸于科学研究来解释它们的原因。

① 穿过太平洋的古老联系问题最近又提出来了，由于这一惊人的发现：在台湾省东南部的省博物馆里，一个可能是本地产的木制浅浮雕，它表现三个站着的人。两端两个人具有最纯粹的毛利风格，而中间的人物则提供了介乎毛利艺术与西北海岸艺术之间的过渡。参见林顺生：《伸舌头的人像》，《中国科学院人种学公报》，1956年9月，第2期，台湾、台北、南康版。

② H.G.克里尔：《论商代青铜器的制造和装饰的起源》，第65页。

③ 同上。

体内藏鱼的蛇*

在致力于托巴(Toba)和皮拉加(Pilagá)印第安人的口述传统的研究时①，阿尔弗雷德·梅特罗指出，在现代查科人中仍可发现的重大神话主题与古代作家转述的安第斯山脉地区的神话之间有某些相似之处。因此，托巴人、维勒拉人（Vilela）和马塔科人(Mataco)知道《长夜》神话，这则神话是阿维拉在哈罗奇里省获得的；奇里瓜诺人(Chiriguano)讲述了用具反对主人的故事，这则故事也发现于《波波尔-乌》②史诗中以及芒特西诺斯的著作里。梅特罗补充说，后一件事“也描绘在一个齐穆（Chimu)花瓶上”。

梅特罗收集的另一则神话引人注目地说明了我们从哥伦布以前的至少两个例证中获知的一个奇特主题（仔细研究一些主要博物馆里的秘鲁收藏品，这无疑将引出其他一些例子）。这则神话是关于“如桌子般大”的利克蛇的传说。一个善良的当地人，起先害怕它的模样，后来把它带到它不慎远离的那条河：

蛇问：“你不带我了吗?”“我怎么行呢？你可真重呐。”“不，我很轻。”“可你个儿那么大”，那人反驳说。“是的，我个儿大，可很轻。”“但你装满了鱼。”（确实，利克体内装满了鱼。鱼在它的尾巴里，当它爬行时，它带着鱼一起移动。）蛇接着说，“如果你带我的话，我要把我体内的鱼都给你。”后

---

* 本章系《结构人类学》第1卷第4编第14章。

① 阿尔弗雷德·梅特罗：《大查科的托巴和皮拉加印第安人神话》，载《美国民俗学会备忘录》第40卷，1946年费城版。

② 《波波尔-乌》系中美洲印第安民族史诗，共四部，约于16世纪据民间传说写成。波波尔-乌按基切语意为“议事书”。内容叙述世界的创造，人类的起源，玛雅-基切人的英雄传说以及部落的历史。——校注

来那人讲述了他的奇遇，并描绘了这个令人难以置信的动物：“它体内装满了鱼，这些鱼都在它的尾巴里。”①

在紧接着这个故事所作的绝妙的评论里，梅特罗补充说：

> 关于这神话中的利克，我还知道如下情况。利克是一个神奇的动物，一条在其尾巴里装着鱼的大蛇。当冬天水从许多环礁湖和小峡谷中消失时，一些特别幸运的人可能遇见搁浅在陆地上的利克。利克请求他们把它带回到有水的环礁湖。那些没有因看到蛇而感到恐惧的人一般都说，它太沉了，带不走，而利克每次都运用魔法，使自己变轻。当它重新在深水里游动时，它允诺那些帮助过它的人，无论何时他们想要多少鱼，它都满足他们的愿望，不过有一个条件——他们永远不得向别人泄露鱼的来历……。②

回想一下与这里的两只有图的花瓶有关的这则神话是颇有意思的。第一只（图19）是纳茨卡（Nazca）的圆底花瓶，瓶子大致呈圆柱体，从瓶身往瓶口逐渐变狭；瓶口直径3.5英寸，瓶高为7英寸。色泥釉上涂有五彩装饰：黑色、深紫色、深褐色、浅褐色和米灰色。画中的神话动物具有人的身体。它的头上长着触角，颚上长着巨齿。靠近身体的后部有一条尾突，先是直的，随后弯曲，尾巴的顶端是第二个头，这个头比较小。这条弯曲的尾巴布满尖刺，鱼就其中回游；整个似乎从截面来表现的弯曲部分也都给装满了鱼。这只怪物正在吞噬一个人，他的弯曲的身体夹在它的牙齿之间，同时，形似手臂和手的突出的肢体即将用矛刺入

① 阿尔弗雷德·梅特罗：《大查科的托巴和皮拉加印第安人神话》，第57页。
② 同上书，第59页。

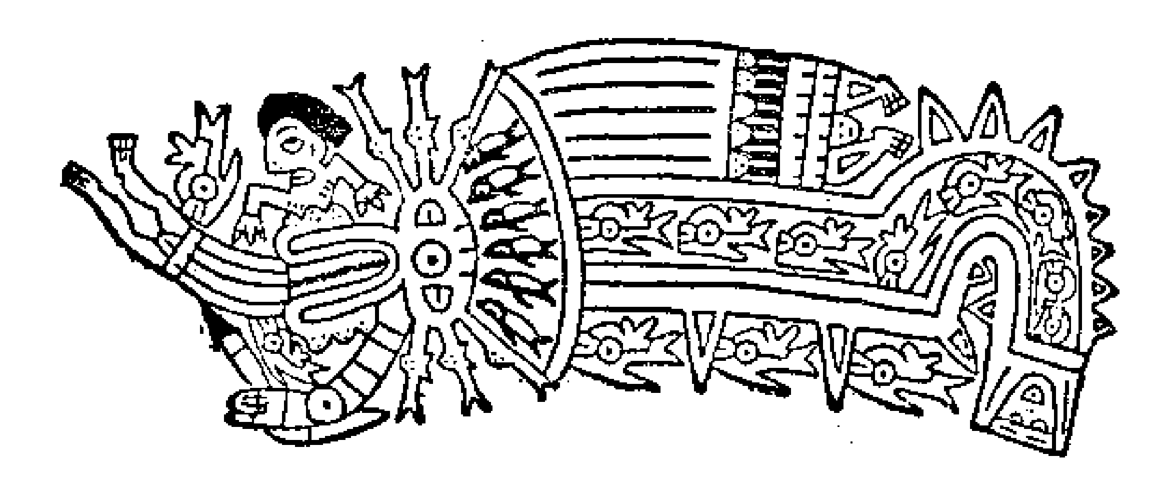


图 20 纳茨卡的花瓶图案(J.拉康博士收藏)。

这个遇难者。有两条小鱼一旁观望，等着分享这顿美餐。整个情景似乎例证了梅特罗从他提出资料者那里得知的一个情节："利克有时也吞噬人。如果这些被吞进蛇肚子里的人带着刀的话，他们就能割下它的心脏，打开一个出口，而且获得在它尾巴里的所有的鱼。"①然而，在这只古老的纳茨卡花瓶上，倒是这条蛇似乎得到了更有力的装备。

第二只花瓶（图20）来自帕卡斯马约(Pacasmayo)，我借用巴斯勒对它的阐释。我们这里看到的是同样的怪物：半人半蛇，其弯曲的身体里也装满鱼。一条饰有仿效波浪的条纹暗示，这动物正在河里，在它上面有一个人驾着一条船。在这种情况下，考古学的文物还具有现代叙事提供的令人惊异的如实例证："基多斯克的叔叔告诉我，他确实见过利克。有一次，他正在一条船上捕鱼，突然听见一声巨响，他听出是利克发出的声音。立即竭尽全力划向河岸。"②

这些遥距千里相隔几世纪幸存下来的相同描述致使我们寄希

① 阿尔弗雷德·梅特罗：《大查科的托巴和皮拉加印第安人神话》，第59页。
② 同上书，第69页。

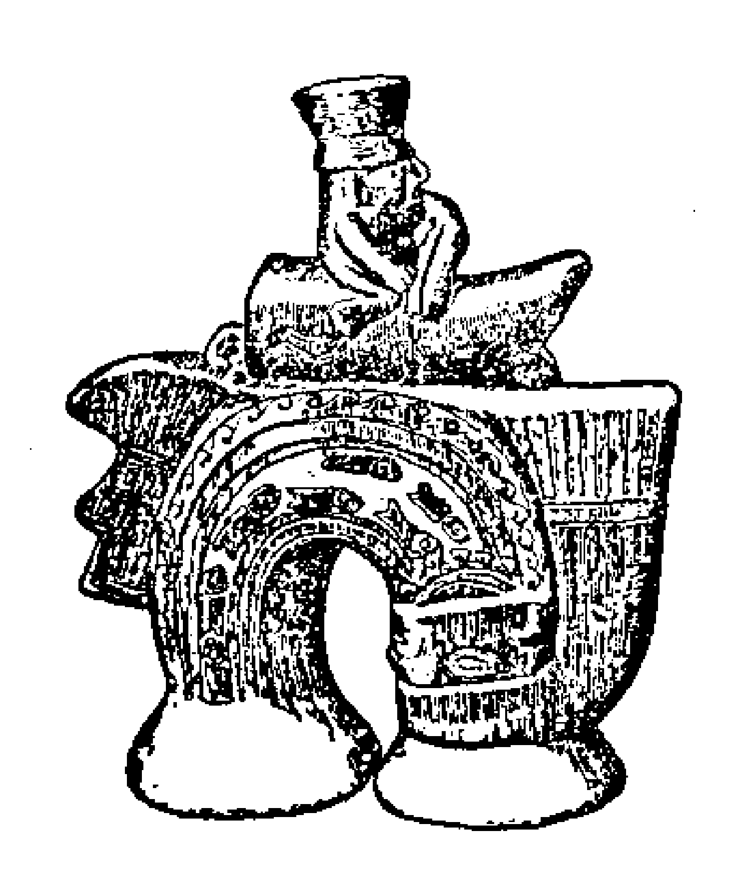


图 21　帕卡斯马约花瓶(据A．巴斯勒：《古老的秘鲁艺术》，第 2 卷图271)。

望于相反的论证，即有关这些传奇的生动描绘是由当代土著作出的，从而使我们能够把它们与这里复制的两种文物作比较。这似乎并非不可能，因为梅特罗指出，一位托巴画家曾为他画过一幅体内装鱼的利克图。

看来可以肯定，南美一些地区，在一个相当长的时期中，高低文化之间有过经常或断断续续的接触，人种学家和考古学家在解释一些共同问题上可以携起手来。"体内藏鱼的蛇"仅是秘鲁陶瓷制品中几乎永无休止地表现的几百个主题中的一个。我们不再会怀疑，打开迄今为止还不能理解的主题的钥匙从现时仍然流传的神话和故事中是可以直接获得的。忽略这些能使我们了解过去的手段是错误的。在缺乏书面材料、而造型佐证又不能使我们有所进展时，唯有这些手段才能引导我们进入怪物和神祇的迷宫。

通过重建相距遥远的地区、各个历史时期以及处于不同发展阶段上的文化之间的联系，这些手段佐证、说明——也许有朝一日将阐释——使研究美洲原始居民文化的专家们在探研特殊现象的历史渊源时屡遭失败的斑驳陆离的结合①。

---

① 在一篇于1932年发表在《国家文物馆杂志》(秘鲁利马)第2卷第2期上的题为《纳茨卡人的原始神明》的文章里，E.亚可夫列夫研究了这一问题，并系统地陈述了这一假设：花瓶上的动物可能是一只大海獐、一条十三到三十英尺长的鱼，即斗鲸。如果这假设是对的，那末梅特罗所收集的皮拉加传奇就是海洋主题在内地人中间的反响。总之，近代文献和考古学发现之间的相似点将依旧是一个引人注目的相似点。

我们还应当记住这一事实：同样的神话带着独特的主题——“你可真重呐。”“不，我很轻!”——在远如北美这样的地方，尤其在苏人中间重现，只是在这些猎人中间，这水栖怪物不是鱼母而是骒蟹母。非常奇怪的是，鱼母在易洛魁人(他们不是渔民)中间出现，还带着一个附加说明：“我的毛发因鱼而加

三 神话与仪式编*

结构与形式
——关于弗拉基米尔·普罗普一书的思考**

赞成在语言学和人类学中作结构分析的人经常被指责为形式主义。这类责备大概忘了，形式主义是作为一种结构主义已与之分离的独立学说而存在的——并不否认它对结构主义的影响，因为这两个学派对具体事物所采取的态度截然不同。与形式主义相反，结构主义不愿使具体事物与抽象事物对立，也不承认后者的特殊价值。形式由与自身不同的素材的对立来界定。但是，结构没有特别的内容；它本身就是内容，可以理解为是实在物的属性的逻辑组织中的内容。

这个区别应当举例来予以更彻底的考察。由于弗拉基米尔·普罗普的一部早期著作：《民间故事形态学》① 的英译本问世，我们

---

* 本编系《结构人类学》第2卷第3编。

** 本章系《结构人类学》第2卷第8章，最初发表在《应用经济科学所年鉴》，1960年第9期(M类，第7期)第3—36页。它同时以《俄罗斯民间故事的形态学分析》为题发表，载《国际斯拉夫语言学与诗学杂志》，1960年第3卷。读者可参看普罗普的著作：《民间故事形态学》的两个法文版本：1970年巴黎版和1970年瑟伊出版社版。

① 参见弗·普罗普：《民间故事形态学》，第3编，L.斯科特译，《国际美洲语言学杂志》，1958年第24卷第4期，还以同一标题供美国民俗学学会和印第安纳大学语言科学研究中心发表，1958年第10期。第2版由L.瓦格纳修订并编辑，1968年奥斯汀版。

关于俄国形式主义学派，参见V.埃利希：《俄国形式主义》，1955年海牙-莫顿版；B.托马舍夫斯基：《俄罗斯文学史新学派》，载《斯拉夫研究评论》，1928年第8卷。

现在能够这么做了。该书的思想与大致从1915年到1930年这一短期间内盛行的俄国形式主义学派的思想非常相近。

序作者斯瓦塔瓦·皮尔科瓦-雅各布逊、译者劳伦斯·斯科特以及印第安纳大学研究中心为社会科学作出了巨大的贡献，他们用为初读者易懂的语言发表了这部长期以来无人问津的著作。实际上，在1928年即俄文版发表之时，形式主义学派发觉自己陷入危机之中，在苏联遭到官方谴责，而且断绝了它与外界的联系。在普罗普后来的一些著作里，他有意放弃形式主义和形态学分析，而致力于对口述文学与神话、仪式和制度之间的关系作历史比较研究。

然而，俄国形式主义学派并非从此寂然无声。就在欧洲，布拉格语言学派最早继续它的工作并广为扩展。大约从1940年以来，罗曼·雅各布逊的个人影响和教学活动把它带到了美国。我并不想暗示，结构语言学和在语言学范围内外的现代结构主义仅仅是俄国形式主义的扩展。正如我业已提到的，它们不同于形式主义的地方就在于确信：如果结构主义个别成分使人离开具体事物，那么结构主义的大部分则致使他回到具体事物上来。但是，尽管罗曼·雅各布逊的方法决不能称作“形式主义的”，他却并未忽视这个俄国学派的历史作用及其固有的重要性。在论述结构主义的先驱时，他总是为俄国学派保留一席重要位置。那些自1940年以来一直听从他的人仍然间接地显示出这一长远的影响。正如皮尔科娃·雅各布逊夫人所写的，如果这些话的作者似乎已经“应用甚至扩展了普罗普的方法”(序第7页)，那么这不可能是有意如此的，因为在普罗普书的译本发表以前，他并没有机会读这本书。但是，通过罗曼·雅各布逊，它的某些要意和启示对他发生了影响。

恐怕，即使在今天，英译本的出现也不会有助于普罗普思想的传播。我还要补充的是，印刷错误使人难以阅读此书，多半可

能在原著中就有的，但似乎更由于译者不理解作者的术语而引起的含糊不清也造成阅读困难。因此，在试图概述它的论题与结论时，紧扣原著并非于事无补。

普罗普一开始简述了这问题的历史。一些关于民间故事的著作大都是原著搜集，系统的研究依然寥寥无几而且还是相当初步的。有些人以文献不全为理由替这种状况辩解。作者拒斥这类解释，因为在所有其他知识领域里，描述与分类的问题很早就确定了。此外，他并没有忽略对于民间故事起源的讨论，但是“人们只有在描述现象以后才能讨论现象的起源”(第4页)。

通常的分类（米勒、冯特、阿涅、维谢洛夫斯基）包含实践方面的功利性。这些分类总是遭到同样的反驳，即：总有可能发现一些归在好几个类目下的故事。无论这种分类是基于故事的类型还是所采用的题目，这一点仍然是真实不妄的。诚然，主题的描写是任意的，它并不依赖于实际分析，而是取决于每个作者的直觉或理论观点（如普罗普所说，前者通常要比后者的根据更为确凿，第5—6、10页）。阿涅的分类提供了一份使研究者受益匪浅的详细目录，但它的描写纯粹是经验的，所以一个故事归于一个细目之下完全是任意的。

讨论维谢洛夫斯基的思想，特别令人感到有趣。在维谢洛夫斯基看来，题目可以分成若干主题，题目附加给主题的只是一种统一的、创造性的作用，它把构成不可还原的因素的主题结合起来。但是，假如这样的话，普罗普评论道，那么每一个句子都构成一个主题，而对故事的分析就必定在今天称做“分子的”层次上进行。然而，没有什么主题可说是不可划分的，因为象“一条恶龙诱拐国王的女儿”这样简单的例句都可以分解成至少四个因素，每一个与其他几个都是可以置换的(“恶龙”与“男巫”、“旋风”、“恶魔”、“鹰”等；“诱拐”与“诱惑”、“入睡”等；“女儿”与“姐妹”、“新娘”、“母亲”等以及最后“国王”与“王子”、“农民”、

"祭司"等)。这样,就获得了比主题更小的单位,照普罗普看来,它没有独立的逻辑存在。如果我们一直在这个讨论中徘徊不前,那是因为形式主义与结构主义的主要区别就存在于普罗普的这一断言里(它只有一半真理)。我们以后还将回到这上面来。

普罗普完全相信约瑟夫·贝迪埃在民间故事中的可变因素与不变因素之间作出的区别、同这些不变因素构成基本单位。然而,贝迪埃不能确定这些基本单位究竟是什么。

如果对故事的形态学研究仍然是不成熟的,那是因为赞成起源研究而忽略了形态学研究。司空见惯的是,所谓的形态学研究败落到同义反复的地步。最近的研究(在普罗普著书时),即俄国人P.M.沃尔科夫在1924年的研究①,除了"类似的故事提供类似的组合"(第13页)外什么也没有证明。然而,健全的形态学研究是一切科学研究的基础。而且,"只要不存在正确的形态学研究,也就不可能有正确的历史研究"(第14页)。

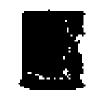
正如普罗普在第二章开头所表述的,他的整个工作都依赖一种工作假说,即"神话故事"作为民间故事的一个特殊类目而存在。在研究开始时,就从经验上把"神话故事"定义为那些阿涅以下述方式归类在三百号到七百四十九号下的故事:

假设这些陈述:

1. 国王给主人公一只鹰,它把他带到另一个王国。
2. 老人给苏森科一匹马,它把他带到另一个王国。
3. 巫师给伊万一只小船,它把他带到另一个王国。
4. 公主给伊万一枚戒指,戒指唤出的年轻人把伊万带到另一个王国。

① P.M.沃尔科夫:《民间故事:民间故事情节构成之研究》,1924年基铺版第1卷《大俄罗斯、乌克兰和白俄罗斯的民间故事》。

这些陈述包含着可变因素以及不变因素。出场人物及其特征变化了，行为与功能则没有变。民间故事的特性就是把同样的行为赋予不同的人物。假定可以表明，这些功能的数目是有限的，那么正是这些不变因素将作为基础。现在，我们知道，它们经常重复出现。因而可以这样陈述："与出场人物的巨大数目相比，功能的数目少得惊人。这就解释了民间故事的两重性质：它是令人惊奇地形式纷繁、形象生动、色彩丰富；同样，它也出人意外地始终如一、重复发生"(第19页)。



为了对这些被认为是故事基本成分的功能下定义，首先将排除出场人物，他们的作用只"承担"这些功能。一个功能将只用一个行为的名称来表达："禁止"、"逃亡"等。其次，在对一个功能下定义时，必须考虑它在叙事中的地位。例如，一个婚礼可以有一些不同的功能，依它的作用而定。不同的意义赋予相同的行为，反之亦然，这只能由把事件归位于其他事件之中，即把它放在它的前后事件的关系中来决定，就是假定功能的序列是不变的（第20页）；它除了服从总有可能重建的规范外，还隶属于（如以后将表明的）构成派生现象的某些偏向的可能性（第97—98页）。当然，每一个故事分别来看，不能使所列举的全部功能都出现，出现的只是其中一些功能，但它们之间的序列是不变的。因此，普罗普认为，功能的总系统——它在经验上的实现很可能不发生——似乎描述了今日可称之为"元结构"的特征。

上述假设导致最后一个推论(这一点，以后将证实)，尽管普罗普承认，乍看起来，它似乎是"荒谬的或许还是野蛮的"；从结构的角度来看，一切神话故事都可以归结为一种类型(第21页)。

在结束这一关于方法的问题时，普罗普感到疑惑不解的是：这一证实或否定其理论而必需的研究是否必须详尽无遗。如果必须详尽无遗，那实际上就不可能完成这项研究。不过，如果承认：功能构成研究的问题，那么后者只有在它的探讨已经不能再发现

新功能时才能认为已经结束——当然，这种尝试是任意的而且好象是“外部强加的”（第 22 页）。与杜尔克姆联系起来——无疑不是随意的——普罗普强调，“我们对素材的多少并不感兴趣，相反，倒是对于它的分析性质更令我们着迷”（第 22 页）。经验表明，一百个故事足以构成素材。因此，分析将只涉及阿法纳西耶夫搜集的五十到一五一号故事。

我们将较快地浏览一下这份功能目录，不可能一一列举，它形成第三章的题目。每一个功能都扼要加以定义，然后缩略成一词（“缺乏”、“禁止”、“违背”等），最后给一个代码，一个字母或一个符号。对于每一个功能，普罗普都把“种”从“属”中区分出来，有时再把前者划分成“类”。神话故事的一般组合表述如下：

在说明“最初境况”以后，一个人物离去了。这一缺乏直接地或间接地（由于违反某次禁令或服从某个命令）造成某种不幸。一个反面人物上场，获知其被害者的情况，欺骗他，以便加害于他。

普罗普把这一序列分析成七个功能，按希腊字母表的头几个字母编码，以使它们有别于随后的功能（用大写罗马字母和不同的符号编码）。这七个功能从两方面来看是基本的。首先，它们实施行动；其次，它们并不是普遍存在的，如有些故事直接从第一个主要功能开始，这个功能是反面人物自己的行动：诱拐某人、偷盗某件魔物、肉体伤害、符咒迷惑、替换、谋杀（第 29-32 页）。“缺乏”由这种“邪恶”产生，除非“最初境况”直接与缺乏情况有关。发觉了这种缺乏，然后要求主人公来弥补它。

现在有两条道路可走。被害者可能成为故事的主人公，或者主人公可能不是被害者而是帮助受害者的人。关于故事独一无二性的假设并没有因此而动摇，因为没有一个故事同时追随两个人物。因此，只存在一个“主人公功能”，不管哪一个人物都可以“承担”

它。不过，要在两个序列之间作选择：(1)求助于寻找者-主人公他受命出发；或者(2) 被害者-主人公的远离，他历经种种风险。

主人公（被害者或寻找者）遇上了某个"帮助者"，愿意或不愿意、热切的或有保留的、立即帮助的或起初抱有敌意的。他考验主人公(用种种变化多端的方式直至和他决斗)。主人公否定地或肯定地按他自己的或靠某种超自然的干预（有许多中间形式）作出反应。获得超自然的帮助(物品、动物、人)，这是主人公功能的一个本质特征(第 46 页)。

转移到他干预的场所，主人公参加与反面人物的战斗(斗争、竞争、比赛)。他获得肉体的或其他方面的身份标记；反面人物被击败，最初的需要得到满足。主人公踏上归程，但被某个敌人追踪，通过取得帮助或靠某种计谋而摆脱了敌人。由此故事以主人公的归来及随后的婚姻而告终。

但是，其他一些故事则继续发展到普罗普称作另一个"进展"的情节上。一切又重新开始——反面人物、主人公、帮助者、考验、超自然帮助——这以后，叙事又沿着另一个方向发展。因此，首先必须争取一系列"重复功能"(第 53-54 页)。然后接踵而来的是一些新行动。主人公乔装归来，面临一项艰难任务，他成功地完成了这项任务。于是，人们认出了他，假主人公（窃据他的位置）暴露了真相。最后，主人公得到了报答(新娘、王国等)，于是故事结束。

我们刚才概述的这份详细目录，致使普罗普得出几个结论。首先，功能的数目极为有限：总共三十一个。其次，功能"具有逻辑的和艺术的必然性"彼此包含；它们在同一条坐标轴上，因此无论哪两个功能都从不互相排斥(第 58 页)。另一方面，有些功能可按对分组（"禁止"——"违反"、"斗争"——"胜利"、"迫害"——"解救"等)，其他的按序列(例如，"邪恶"——"杀死"——违抗决定"——"背井离乡")。功能对立、功能序列以及独立功

能都在一个不变的系统里组织起来。这是一块真正的试金石，它允许鉴别每一个具体故事并且指定它在分类中的地位。诚然，每一个故事都获得它的公式，与化学公式相类似。这种公式按自然连续序列来排列作为各种功能代码的字母（希腊或罗马）和符号。字母与符号可增添一个表示在一个特殊功能范围内的一种变化的指数。例如，普罗普概述的简单故事公式表述如下：

$$\alpha^{1}\delta^{1}A^{3}B^{1}C\uparrow H^{1}\text{–}I^{1}K\downarrow W^{0}$$

指定给它的十一个符号按顺序读作："一个有三个女儿的（父亲）国王"——"女儿们去散步"——"在花园里逗留很晚"——"一条恶龙诱拐她们"——"呼救"——"三个主人公寻找"——"与恶龙搏斗"——"胜利"——"少女们得救"——"归来"——"报答"（第114页）。

在这样规定分类规则时，普罗普专门用下面两章（第4和5章）来解决各种难题。第一个困难已经提及，涉及两个功能的表面相似程度。因此，帮助者对主人公的考验"可能在某种程度上使人断定与"委以重任"无法区别。在这种情况下，把它们视为同一，不是由于考虑这个功能的固有内容（这内容是含糊不清的），而是与那种语境有关，即与处在围绕着它的那些功能中间的不确定功能有关。相反地，一个看来与一个功能相当的陈述事实上可以掩盖两个不同的功能，例如，当未来的被害者让自己"上坏人的当"而又"违背一项禁令"时就是如此（第61-63页）。

第二个困难源于如下事实：一旦把故事分析为功能，就留下某种没有相应功能的剩余素材。这问题令普罗普感到棘手，他提议，把留下的剩余材料分为两个非功能类目："连结"以及"动因"。

这些连结惯常由一些情节构成，这些情节说明角色A如何获知角色B刚完成的行动，他必须知道这个行为以便采取相应行动。比较一般的是，连结用来确立两个角色之间或一个角色与一件客

体之间的某种直接关系，而故事中的环境本来就只可能确立间接关系。这一关于连结的理论具有双重重要性。它解释了这些功能在故事中表面看来可能怎样连结的，尽管事实上，它们并非是连续出现的；它使得有可能把成倍增加的现象还原为一个功能，虽然这些连结并不具有独立功能的性质而仅用来使成倍增加成为可能（第64-68页）。

动因指的是"使角色行动的全部理由和目的"（第68页）。但是，在这些故事中经常碰巧的是，角色的行为并不是由动因产生的。普罗普断定，当动因存在时，它们可能由派生的形成物造成。事实上，事情或行为的动因有时采取真实故事的形式，它在主要故事内发展，并获得几乎是独立的存在。"民间故事，如同任何有生命力的事物一样，只能产生类似自身的形式"（第70、78页）。

我们已经看到，所有神话故事都可还原为三十一个功能，这三十一个功能是由一定数目的出场人物来"承担"的。当按照他们的"承担"来对这些功能分类时，发现每一个角色在一个表征他的"行动范围内"都身兼数个功能。于是，"邪恶"——"斗争"——"追踪"这些功能就形成反面人物的行动范围。"主人公转移"——"弥补缺乏"——"解救"——"解决困难任务"——"主人公改变面貌"这些功能规定了魔力行为者的行动范围等等。这样分析的结果是，故事的出场人物同这些功能一样，数目是有限的。普罗普指出有七个主角：反面人物、帮助者、魔力行为者、寻找者、委托者、主人公以及假主人公（第72-73页）。还有其他一些角色，但他们都是"连结"的一部分。每一个主角与每个行动范围之间的对应关系很少是唯一的。同一个主角可以涉及好几个行动范围，一个行动范围可以在好几个主角中间分配。因此，主人公可以离开魔力行为者而行动，如果他自己具有超自然的能力的话；在某些故事里，魔力行为者承担了在别处属于主人公的功能（第74-75页）。

如果把故事设想为一个整体，是否仍然有可能把它的几个部分区别开来呢？还原到它的最抽象的公式，神话故事可界定为一种以邪恶开始而以婚礼告终的发展，婚礼是一种报答，它弥补了缺乏或伤害，这转变是由一系列的中间功能造成的。普罗普用来标志这种整体的是这样一个术语，英译者译作"进展"(move)，我们宁愿用法语把它叫做"partie"，它不仅指故事的主要部分，还表示打一局牌或下一盘棋。的确，我们立即涉及两方面的事情，因为如我们所看到的，包含几个"parties"的故事由一些同样功能的间歇重现来表征，正如连续打牌时，人们间歇地洗牌、倒牌、发牌、叫牌、出牌以及吃一墩牌。换言之，尽管牌有不同，人们重复的是同样的规则。

一个故事可由几个进展组成。但是，这些进展不也构成同样多的故事吗？只有当这些进展之中的关系从形态学上加以分析和定义时，才能回答这个问题。进展可能彼此相继，或者一个安插在另一个之中，暂时打断后者的发展，而它本身也受到同样形式的打断。两个进展也可能同时进行，一个短暂延续，直到另一个结束。两个连续的进展也可得到同样的结局。最后，恰好碰巧的是，某些出场人物分成两类，两类之间的变化由一个可以辨认的迹象造成。

我们在这里不准备研究细节，仅仅要表明，在普罗普看来，只存在一个故事(尽管有许多进展)，当一个功能关系在这些进展中间存在时，如果它们在逻辑上是分开的，那么叙事就被作为若干独立的故事来分析(第83-86页)。

在举了一个例子后，普罗普又回到他在该书开头部分所陈述过的两个问题上：神话故事与民间故事之间的一般关系；以及构成一个单独类目的神话故事的分类。

我们业已看到，神话故事无非是这种叙事：把不变连续序列中的有限几个功能翻译成词。若干故事之间的形式区别出自每个

故事在可利用的三十一个功能中间作出的选择和其中一些的可能重复。但是，如果叙事不遵从前述规范，那就无法阻止虚构在其中起作用的故事了。杜撰的故事的情况就是如此，在安德森、布伦塔诺以及歌德那里可发现这种例子。相反，在没有神话时可能遵从这个规范。因此，“神话故事”一词在两点上是不恰当的。因为缺乏一个更好的定义，普罗普不无犹豫地接受了“故事有七个主角”这一表述，正如他认为他业已表明的那样：这七个主角形成一个系统（第 89-90 页）。不过，如果有朝一日我们能够把历史的尺度给予这种调查，那么，“神话故事”这一术语就会是适当的。

对故事的理想分类将基于由功能中间的不相容性组成的系统之上。但是，普罗普承认有一条相互包含的原则（第 58 页），它相反的是以绝对相容性为前提的。于是，抱着在他书中如此频繁地出现的修正之一——他重新引入不相容性，将它限制在两对功能上：一对是“与反面人物斗争”——“主人公胜利”；另一对是“委以重任”——“解决”。这两对功能在同一个进展中很少相遇，所以，与这规则相反的情况可视为例外。由此产生的结果是，四类故事可这样来定义：使用第一对功能的故事；使用第二对功能的故事；两对功能兼而有之的故事以及两对功能一概不用的故事（第 91-92 页）。

由于这个系统未表露其他不相容性，因此就要按照到处出现的特殊功能的变形来分类。只有两个功能显出这种普遍性：“邪恶”与“缺乏”。因而就要按照前面分离出来的四个类目的每一个里面的这两种功能所采取的形式来区别故事。

当人们试图把这些故事分类为若干进展时，这问题就变得更为复杂。然而，照普罗普看来，这种有两个进展的故事其特殊情况使人们有可能解决这两方面之间的明显矛盾：即神话故事的形态统一（在该书开头部分就已假定）与为结构分类提供唯一可能基础的两对功能的不相容性（在该书末尾采用）之间的矛盾。事

实上，当一个故事由两个进展（其中之一包括“斗争”——“胜利”对子、另一个包括“重任”——“解决”对子）组成时，这些对子总是处在刚才引证过的它们所处的序列中，即在第一个进展中：“斗争”——→“胜利”，在第二个进展中：“重任”——→“解决”。而且这两个进展靠两者共有的一个最初功能联结起来（第 93 页）。

把所有典型公式结合起来，就得到一个规范公式：

$$ABC\uparrow DEFG\frac{HJIK\downarrow Pr\text{-}Rs^{\circ}L}{LMJNK\downarrow Pr\text{-}Rs}QExTUW$$

从中，很容易得出四个基本类目，它们分别相当于：

1．第一组＋上面一组＋最后一组。
2．第一组＋下面一组＋最后一组。
3．第一组＋上面一组＋下面一组＋最后一组。
4．第一组＋最后一组。

形态统一原理因而完好无损(第 95 页)。

功能的序列不变的原理同样未经触动，动能（L）的置换除外：“假主人公的要求”根据它在两个不相容的对子(HI)和(MN)之间作选择，既可以出现在开始部分，也可以出现在结尾部分，而且，普罗普认可其他孤立功能的置换甚至序列置换。

所有神话故事的类型统一和形态的血缘关系并未因这些置换而发生问题，因为置换不导致结构的区别（第 97-98页）。

普罗普的著作中最引人注目的方面是它预期未来发展时所具有的宏伟气魄。我们中间那些大约在 1950 年首先对口述文学作结构分析的人，并不直接了解普罗普在四分之一世纪前作出的努力，令他们惊愕的是，他们在普罗普的著作中认出了许多公式，有时甚至是整句整句的话，对此他们了如指掌，但却不是从他那里搬来的：“最初情况”这个概念；神话学上的矩阵与音乐创作规则的

比较；"水平"与"垂直"阅读同时进行的必然性（第107页）；代换组以及转换组概念的经常使用，以便解决形式的不变性与内容（处处）的可变性之间的明显自相矛盾；努力把功能的明显特性还原为对立对子（至少是普罗普概述的）；神话在结构分析中的特殊情况（第82页）；以及最后也是最重要的基本假设：严格说来，只存在一个故事（第20-21页）——全部已知故事必须看做唯一一种类型的一系列变体（第103页），恰如人们能够按照天文学规律推断看不见的星星的存在一样。

如此丰富的直觉，它们的洞察力——它们的预见性——令我们赞叹不已，为普罗普赢得了所有那些并不认识他的追随者的忠诚。因此，如果在下述讨论中，即使我们详述某些保留意见并且提出一些异议的话，这些意见决不会削弱普罗普的巨大功绩，也决不可能剥夺他的最先发现权。

显然，人们会对促使普罗普选择民间故事或某种类型的故事来检验他的方法的理由感到好奇。这些故事不应当离开口述文学的其余部分来分类。普罗普写道，从某种观点（照他看来是"历史的"，但我们还认为是心理学的和逻辑的）来看，"民间故事在其形态基础方面等于神话。当然，我们意识到，"他立即补充说："从当代科学观点来看，我们是在陈述一种完全是异端的观点"（第80页）。

普罗普是对的。没有任何严肃的理由把故事与神话分离开来；尽管许多社会从主观上觉察到这两者之间的区别；尽管这区别用区分这两个类型的特殊术语从客观上作了表述；最后，尽管指令与禁令有时与一个而不是另一个相关联（在某些时间或只能在某个季节叙述神话，而故事，因其"世俗的"性质，则可在任何时候叙述）。这些质朴的区别引起人种史学者的很大兴趣，但是完全不能肯定，它们就是建立在事物的本质上的。相反，可以看到，在某个社会中具有民间故事特征的故事对另一个社会来说则是神

话，反之亦然。这是提防任意分类的第一个理由。另外，神话搜集者差不多总能发觉，同样的故事、同样的角色、同样的主题在一个特定种群的故事和神话中以同一或变化的形式重复出现。在构成神话题目的整个变化系列中，人们很少会限于神话（土著就如此限定）；其中一些变化必须在故事中寻找，尽管有可能从神话本身推断它们的存在。

然而，人们无法怀疑：几乎所有社会都觉察到这两个类型是有区别的；这区别的不变性可用某种原因来解释。我们相信，这种根据存在着，但它还原为一个两重的程度区别。首先，故事在一些比发现于神话中的对立更弱的对立上构成。后者不是宇宙论的、形而上学的或自然的，而更经常地是地方的、社会的和道德的。其次，正因为故事是神话的弱变化，所以，前者不及后者那样严格服从逻辑一致、宗教正统和集体强制这三重关系。故事提供了更多的创造的可能性，它的置换相对自由些，它们逐渐获得某种任意的特征。

但是，如果故事随着对立的削弱而发展，那么这些对立就更难同一。而且，这种困难有增无减，因为已经微不足道的对立表明允许转入文学创造的不确定性。

普罗普清楚地了解这后一个困难。他知道，“民间故事构造的纯粹性”——对于应用他的方法是必不可少的——“只是农民所特有的，而且是几乎未接触文明的农民所特有的。各种外来影响改变而且有时分解民间故事”。假如这样的话，“不可能分析所有细节”(第 90 页)。不过，普罗普承认，讲述者有相对自由选择某些角色、删去和重复种种功能、确定保留功能的程式以及最后用更完满的方式塞给角色名称和特征：“一棵树可能指引道路，一只鹤可能给一匹马一件礼物，一把凿子可能是个密探等等。这种自由仅仅是民间故事才有的特色”(第 101—102 页)。在别处，他提到这些角色的特征，诸如“他们的年龄、性别、身份、外貌（该人

的任何特点）等等”，这些特征是可变化的，因为它们“使民间故事有其光彩、魅力和美妙之处”。因此，外部原因只能解释为什么在某个故事中的一个特征为另一个所取代：实际生活条件的变化，外来史诗文学、学院文学以及宗教和迷信的影响。“民间故事逐渐经历了一个变形过程，这些变化和变形服从某些规律。这些过程造成了难以分析的多样性”（第 79 页）。

所有这些实际上是说，故事不完全适合于结构分析。无疑，这在某种程度上是真实的，但是，普罗普怎么也不相信就是如此，而且也不完全出于他援引的理由。我们回头再来谈这一点。但是，我们必须首先搞清：为什么在这些条件下，他选择检验他方法的正是民间故事。为什么他反倒不用神话，他不是多次承认神话的特殊价值吗？

普罗普作出这一选择的原因有许多，它们有着不同的重要性。因为他不是人类学家，所以人们可以假定，他无法理解由他或他认识的人所搜集的神话素材，而他完全知道如何处理这些资料。另外，他开拓了一条其他人踏上之后立即领先于他的道路。正是故事而不是神话，构成他的前人的讨论课题，奠定了某些俄国学者得以概述形态学研究最初方法的基础。普罗普继续他们留下的课题，他运用同样的素材：俄国民间故事。

但是，我们相信，普罗普的选择也可用他缺乏神话与民间故事之间真实关系的知识这一点来解释。如果看出它们是同一个属的种是他的伟大功绩，那么他对于前者历史地先于后者这一点仍是恪守不移的。他写道，“要能够着手研究神话，人们必须给形态学分析加上一种暂时还不能纳入我们工作中的历史研究”（第 80 页）。他更进一步提出，“非常古老的神话是”构成民间故事渊源的领域（第 90 页）。“世俗习惯和宗教信仰逐渐消失，而它们的内容则变成民间故事”（第 96 页）。

人类学家会提防作出这种解释，因为他知道，现在，神话与民间故事并肩共存。因而不可能认为一个类型是另一个类型的遗迹，除非假定，故事保存了对于古代神话的记忆，而神话本身则逐渐被遗忘了①。但是，这个命题经常不可能得到证实（因为我们不了解我们正在研究的全部或几乎全部的古代各民族的信仰，而且正是出于这一原因，称它们为“原始的”）。除了这一事实外，通常的人种史经验致使人们认为，相反地，神话与民间故事各以自己的方式开拓了共同的内容。它们的关系不是先与后、原始与派生的关系，而毋宁是一种补充关系。故事是小型神话，同样的对立在故事中变得规模更小，正是这一点，使得很难首先研究它们。

前面的考察当然未必使人们忽略由普罗普引起的其他困难，尽管人们可能用一种略有区别的方式表述它们。即便在我们当代社会里，故事也不是残留的神话，不过它当然是寂寂一身。神话的消亡破坏了平衡。犹如一颗没有行星的卫星，故事也倾向于离开轨道，听任自己被其他引力极吸住。

这些是要求助于文明的补充理由，在文明中，神话与故事一直共存到近代，有时还继续共存下去；因此，在文明中，口述文学的系统是总体的，而且可以这样来解释。问题不是在故事与神话之间作选择，而在于理解：它们是一个领域的两头，这领域还包括各种中间形式在内；如果人们不想忽略与其他因素一样也属于同一个变化系统的因素的话，那就必须同样考虑形态学分析。

因此，普罗普表明他在自己的形式主义观点和历史解释的困扰之间进退维谷。人们在某种程度上可以理解使他放弃前者而转到后者的抱憾心情。只要他一选定民间故事，这种自相矛盾就变

---

① 至于以确定的例子来讨论这种假设，参见本书第10章和第14章。

得不可克服。很清楚，那些故事中含有历史，但那是一种实际上不可理解的历史，因为我们对它们由以起源的史前文明几乎一无所知。但是，难道缺少的真是历史吗？历史的尺度更确切地是作为否定程式而出现的，它使现在的故事与失落的人种史语境之间缺乏一致。当人们设想口述传统仍然“在情境中”时，如同人种史学所研究的那些传统一样，这种对立才可获得解决。因此，历史问题是无关的，或者仅仅在例外场合才是有关的，因为外部联系恰如口述传统一样是现在的，它们对于口述传统的阐释是必不可少的。

这样，普罗普受了主观幻想的欺骗。他并不象自己认为的那样，在共时要求与历时要求之间无所适从。他缺乏的不是过去而是语境。形式主义的自相矛盾把形式与内容对立起来并用对立特征来界定它们。把这种自相矛盾强加给他的，并不是事物的性质，而是他在形式存在内容取消的领域里作出的偶然选择。他勉强听任分离它们，而在他作分析的最关键时刻，他争辩说他事实上所忽略的东西似乎是他应该忽视的。

某些个别论述除外（预言性的、但却是羞羞答答、迟疑不定的，我们还将回到这上来），普罗普一般都把口述文学分为两部分：一部分是形式，它构成基本方面，因为它导致形态学研究；一部分是任意的内容，因为它是任意的，我认为他只给予它以次要意义。请允许我们坚持这一点，它概括了形式主义与结构主义之间的全部区别。对于前者，这两个范围必定是绝对分开的，因为唯有形式才是可理解的，而内容只不过是丧失任何重要价值的残质。对于结构主义，这种对立并不存在。不存在一方面是某种抽象的事物，另一方面是某种具体的事物。形式与内容具有同样的性质、接受同样的分析。内容从其结构获得其实在性，称为形式的东西是内容包括在其中的结构框架的“结构形成”。

我们相信，形式主义固有的局限性在普罗普书中论述主角功

能的主要章节里特别引人注目。作者按属与种对主角功能分类。然而，很清楚的是，前者按专门的形态学标准来界定，后者却只是部分这么做；无疑，普罗普不是故意地为了引入一些属于内容的方面，诸如“邪恶”这种属功能，才使用这些标准的。邪恶可再分为二十二个种和亚种，例如：反面人物“诱拐某人”、“偷盗有魔力的法宝”、“抢劫或糟蹋庄稼”、“偕取日光”、“同类相食的威胁”（第29-32页）。故事的整个内容因而逐渐重新恢复，分析在形式陈述——如此一般，以致它们可以无区别地应用于一切故事（这是属层次）——与原素材的简单恢复之间游移不定，但他在该书开头时宣称只有原材料的形式特性才具有解释意义。

这种歧义是如此彰明昭著，以致普罗普铤而走险地寻求一种中间立场。不是对他称之为“种”的东西系统地分类编目，而是满足于分离出一些混乱地结合在一个“特殊”类目中的所有那些不常碰到的“种”。他解释道，“技术上更为有用的是，将它的若干最重要的形式分离出来，并推广到那些剩下的形式上（第29、33页）。但是，或者人们处理的是特殊形式，因而不把它们全都编目和分类就不能表述一个连贯的系统；或者那儿无非是内容，因而——按照普罗普自己建立的规则——人们必须把它排除在形态学分析之外。总之，一个人们在那里只顾堆积未经分类的形式的抽屉并不构成一个“种”。

那么，为什么这个折衷方案似乎令普罗普满意呢？原因很简单，这原因也解释了形式主义观点的另一个不足。除非偷偷摸摸地使内容重返形式之中，否则后者就注定仍然处在这种抽象层次上：它既不再意味任何事物，也不具有任何启发意义。形式主义摧毁了它的客体。对普罗普来说，结果就是发现：实际上只存在一个故事。从此以后，解释的问题就被排除了。我们知道，故事是什么，但因为经验放在我们面前的不是一个原型故事，而是许多具体故事，因而我们一点都不知道如何对它们分类。在形式主

义以前我们当然不知道这些故事共同具有的东西。自形式主义以后，我们丧失了任何手段来理解它们是如何区别的。人们从具体上升到抽象，但不再能从抽象下降到具体。

在结束他的著作时，普罗普从维谢洛夫斯基那里引用了一页令人赞叹的话：

> 在这个领域里，是否典型模式也能象那些现成公式一样世代相传？只要有一点新的气息就可以使后者再生并产生新形式……以照像式地全面再现现实为特征的当代叙事文学，显然排除这种问题的可能性。但是，当这种文学在后代看来正如古代（从史前时代到中世纪）对今天的我们来说是同样遥远时——当时间这伟大的简化物的综合活动掠过复杂的现象，而把它们还原为消失在远处的微小斑点时，那时它们的轮廓将与那些在我们研究远古的诗学传统时所发现的东西融汇在一起——那时简化与重复的现象将重新收复整个文学领域。（普罗普引自A.N.维谢洛夫斯基：《诗学》，第2卷第105页）

这些观点非常深刻，但至少在这段引文里，人们看不出，当超出文学创造的统一体，想要确定它的程式的性质和前提时，这区别将在什么基础上产生。

普罗普觉察到这个问题，他的书的最后一部分就试图引入分类原则，这一试图的软弱不亚于其巧妙。只有一个故事，但这故事是一个原故事，由四组功能构成，它们在逻辑上结合起来。如果我们称它们为一、二、三、四，具体故事就分成四个类目，依它们同时采用这四组功能的情形而定；或者分成三组，它们只能是（因为它们的逻辑结合）一、二、四或一、三、四；或者分成两组，那它们必定是一、四（见126页）。

但是，四个类目的分类实际上与一个类目一样使我们远离真

实的故事，因为每一个类目仍然包括几十个或几百个不同的故事。普罗普很懂得这一点，所以他继续写道："进一步的分类也可从这个基本因素的变体做起。这样，在每一个类目下，将是关于诱拐人的民间故事，然后是关于偷盗护符等的民间故事，直至因素A（邪恶）的所有变体。此后出现的是关于寻找新娘、寻找避邪物等的民间故事"（第92页）。如果形态学类目没有详尽无遗地描述现实；如果故事的内容在因为不适合形成分类而被排除之后，又因为形态学上的尝试失败而予以重新结合；那么，这该作何解释呢？

还有一个更严重的问题。我们知道，基本故事（所有故事仅提供它的部分实现）是由两个进展形成的，它们的某些功能重复出现——有些功能是另一些功能的简单变体，而另一些功能专属于一个进展（见第68-69页）。这些特殊功能是（就第一个进展而言）"斗争"、"主人公的标记"、"胜利"、"缺乏的弥补"、"归来"、"寻找主人公"、"营救"以及（就第二个进展而言）"主人公隐姓埋名地返回"、"分配困难任务"、"成功"、"认出主人公"、"揭露假主人公"以及"主人公改变面貌"。

区分这两个系列的基础是什么呢？人们不也可以把它们看作两个变体吗？在这两个变体里，"分配困难任务"不就是"斗争"①的变换、"假主人公"是"坏人"的变换、"成功"是"胜利"的变换以及"改变面貌"是"标志"的变换吗？这样看来，关于基本故事具有两个进展的理论就会崩溃，一起破灭的还有开创形态学分类的微弱希望。那时，就将真正是一个故事了。但是，它还原为如此笼统和一般的抽象，以致从它那里得不到任何有关大量特殊故事的客观原因。

① 或者确切些说，是"考验"主人公，它在这以前发生。

分析的证明在于综合。如果已经表明综合是不可能的，那是因为分析还不完整。使人相信形式主义是不适当的，莫过于它不能重构它本身由以出发的经验内容这一点了。那么，它在途中丢失了什么呢？正是内容。值得称赞的是普罗普发现，故事的内容是可置换的。但是，他通常断定，内容是任意的，这正是他遇上麻烦的原因，因为即使置换也服从规则①。

在南北美洲印第安人的神话与故事中，同样的行为归属于不同的动物（依故事而定）。为简明起见，让我们来看看鸟：鹰、猫头鹰、乌鸦。我们会如普罗普那样在功能（不变的）与角色（可变的）之间作出区别吗？不会的，因为每一个角色并不是在含混的因素的形式下给出的，面对这种形式，结构分析应到此结束，并对自己说："你不会有更大的前途了"。当按照普罗普的方式把叙事看作封闭的系统时，人们无疑会相信这种对立。事实上，叙事并不包含任何关于它本身的信息，角色与在文献中遇到的一个词相比较，但这不是在辞典里出现的一个词、甚至不是一个专有名词，即丧失语境的术语。

但是，要理解一个术语的意义，总是要在它的所有语境中改变它。就口述文学来说，这些语境最初是由各种变形的总体即由表征可置换的总体的相容性与不相容性的系统来提供的。白昼出现的鹰与夜晚出现的猫头鹰已在同样的功能上认可这一定义：前者是白天的猫头鹰和后者是夜晚的鹰。这表示真正的对立是昼夜对立。

如果认为口述文学具有人种史特征，那就还存在着由仪式、宗教信仰、迷信，也由实际知识提供的其他一些语境。因此，需要注意的是，鹰与猫头鹰全都处在与乌鸦的对立中（作为食肉动物与食腐肉动物而对立），而它们则在白昼与黑夜的层次上互相对

① 至于试图恢复形式与内容的结合这一点，参见第9章。

立；鸭子在天-地与天-水这种新的对子层次上与所有这三种动物相对立。这样，“故事整体”将逐渐得到界定，它可按成对的对立来分析，这些对立在每一个角色里多样结合，这角色——根本不构成一个整体——是一堆不同的因素，如同罗曼·雅各布逊所设想的音位。

以同样的方式，美洲叙事时常提到树，例如，标明它们是“李树”或“苹果树”。但是，同样错误的是相信，只有“树”这个概念是重要的；它的具体实现是任意的；或者相信，存在着一种功能，某种树经常是其“承担者”。语境的详细目录揭示，从哲学上说，使土著对李树感兴趣的是它的“多产”，而苹果树则因其根的力量与深度引起他们的注意。一个采用肯定功能“多产”，另一个采用否定功能“地-天转换”；两种都是植物。苹果树又与野萝卜相对立（两个领域之间的一个活栓），它本身实现这个功能：肯定的“天-地转换”。

相反地，通过仔细考察这些语境，我们可以排除虚假定义。在大平原印第安人中间，关于猎鹰的神话叙事涉及一种有时等同于“狼獾”、有时认作“熊”的动物。关于狼獾的习性，土著尤其记得这个事实：它捉弄掘到地里的陷井，注意到这一点后，人们一定会赞同叙事指的是前者。然而猎鹰的动物躲在坑道里，鹰-狼獾的对立成为天上的捕获物与下界的狩猎者之间的对立，即狩猎中所能想象的最激烈的一种。由于同样原因，两个往往距离不太远的术语之间的最大幅度说明了为什么猎鹰要遵守特别严格的规定①。

如我们可做的那样，主张内容的可置换性不是任意的，就等于说：在分析达到足够深的层次的情况下，人们便可通过多样性

① 关于这些分析，参见《高等研究院年鉴（宗教科学）》，1954-1955年版，第25-27页和1959-1960年版，第39-42页；还可参见《野性的思维》，1962年版，第66-71页。

重新发现恒定性。相反，所谓“形式的不变性”不能向我们隐瞒这一事实：功能也是可置换的。

看来，普罗普所阐明的民间故事的结构是由质上不同的功能组成的编年序列，每一个功能都构成一个独立的“类型”。人们会感到疑惑，例如就人物及其特征而言，他在靠近经验观察层次上探索形式时，就停止分析是否为时太早。在他区分出的三十一个功能中间，有几个好象是可以还原即可同化为相同的功能，这功能在叙事的不同时刻重现，不过是经历了一个或若干置换之后的重现。我们已经提出，假主人公即反面人物的置换；分配困难任务是考验的置换等，可能就是这种情况；这样看来，构成基本故事的两个进展可能自身就是彼此的一种置换。

没有什么东西阻止把这一还原推进一步，并且分别取得的每一部分都可以用极少几个反复出现的功能来加以分析，因此，普罗普的几个功能实际上将构成同一个功能的一组置换。因此，人们可把“违抗”看作“禁止”的反面，后者是“指令”的否定置换。主人公的“出发”与他的“返回”作为否定地或肯定地表达的同一个分离功能而出现。主人公的“寻找”(他寻找某人或某物)就变成他的“寻找”的反题（他被某物或某人追踪）等。另一方面，不用普罗普的编年表，其中事件的连续序列是结构的特性：

A,B,C,D,E,..............M,N,H,......T,U,V,W,X,

应当采用另一个图表，它可能表示被界定为少量因素置换组的结构模式。这个图表作为具有两维、三维或多维的矩阵而出现：

W	–X	$\frac{I}{Y}$	I–Z	....
–W	$\frac{I}{X}$	I–Y	Z	....

$$
\begin{array}{ccccc}
\frac{I}{W} & I-X & Y & -Z & \cdots\cdots \\
 & & & & \\
I-W & X & -Y & \frac{I}{Z} & \cdots\cdots \\
\end{array}
$$

……………………………………………………………………………………

其中，操作系统更接近于布尔代数学。

在《结构人类学》第1卷第209页里，我已表明，这一公式只能说明在所有神话系统中的时间表现的双重性：叙事不但“在时间中”(它由连续的事件构成）而且“在时间外”(它的重要价值总是当前的)。但是，我们这里只限于讨论普罗普的理论，这个公式还有另一个优点，它调和了——比普罗普本人做得更成功——他的连续序列稳定性的理论原则与在从一个故事到下一个故事的转移时观察到的某些功能或功能组中转换的经验证据（第97-98页)。如果采纳我们的概念，编年的连续序列就重新吸收到一个非时间的矩阵结构中，它的形式确实是不变的。因而功能的转变无非是它们的置换方式之一（通过竖列或分数竖列)。

对普罗普所使用的方法及其结论而言，这些批评无疑是正确的。然而，不能过分强调他本人已提出了这些批评；在某些段落中，他极其清晰地表述了我们刚才提出的方案。从这个观点出发，让我们再继续我们讨论的两个基本论题：内容的不变性（尽管它是可置换的）和功能的可置换性（尽管它们是不变的)。

《民间故事形态学》第七章标题是：《论人物的特征及其意义》(重点号是我加的——作者)。普罗普用颇令人费解的术语(至少在英译本中)表述了因素的明显可变性，这种可变性并不排斥重复。因此，人们可以认出一些基本形式，以及其他派生的或他律的形式。在这个基础上，人们可以区分出“国际”模式、“民族的”或“地

方的”模式，以及最后表现某些社会或职业组织的模式。“通过把每组的素材加以比较，我们就能对所有的方法、或者更确切些说，变化的所有方面都下定义”(第80页)。

但是，在根据每一组特有的基本形式重构典型故事时，人们看到，这个故事隐含某些抽象的表现。由帮助者加给主人公的考验可依故事而变化。然而，它们隐含着一个人物对另一个人物所抱有的不变意图。至于强迫被诱拐的公主做的工作，也是如此。在这些用公式可表达的意图里，能够看到一个共同特性，在比较“这些公式与另一些特征因素时，我们意外地碰到逻辑以及艺术方法方面的联系……。甚至诸如公主的金色长发这些细节……也获得全然特殊的意义并应该加以研究。对特征的研究使对民间故事的科学阐释成为可能”(第81-82页)。

由于他不能支配人种史语境(在最好的情况下,唯独历史研究和史前研究所能获得的),一旦他表述了这个方案(所以他才回到遗踪探索与比较研究上来),普罗普放弃了这个方案或是把它推迟到更适当的时候:“然而，我们所陈述的可归结为假设”。不过,“对人物的特征的研究，正如我们已描述的，是十分重要的”(第82页)。即便把这种研究暂时还原为一份详细目录(它本身没有太大意义),这一研究也有助于考察“在这些特征的基本形式中所反映的变化规律和抽象概念”(第82页)。

这里，普罗普触及到问题的实质。在起初未予注意的这些任意的、残留的和丧失重要性的特征后面，他预见“抽象概念”和“逻辑方法”的介入，这种介入的存在(如果可能确立的话)将允许我们把故事作为神话来看待(第82页)。

至于所论及的第二个题目,《附录二》中所搜集的例子表明,普罗普有时决意采用否定功能或对立功能这种概念。他甚至使用特殊符号表示后者(——)。我们知道,某些功能彼此排斥。其他一些功能互相包含，诸如“禁止”和“违反”以及“欺骗”和“屈从”;

这两组对子通常是不相容的（第 98 页）。因此，普罗普明确地提出了这个问题："一个功能的变体与另一个功能的相应变体必然有关吗?(第 99 页)。在某些情况下（"禁止"和"违反"、"斗争"与"胜利"、"标记"与"辨认"等）总是如此；在另一些情况下，仅仅是有时如此。某些相关可以是单义的，另一些是相互的（扔掉一把梳子这个行为总是在逃跑的情境中出现，但这种相互关系不是真实的)："按这个观点来看，单方面的和双方面的可代换因素看来是存在的"(第 99 页)。

在前一章中，普罗普研究了帮助者"考验"主人公的不同形式与"魔力行为者变为"主人公所会采取的形式之间可能的相互关系。他断定，存在着两种形式的相互关系，依这种转移是否提供了转移条件的特征而定（第 42-43 页)。在应用这些规则和其他同类规则时，普罗普预见到从经验上证实他的所有假设的可能性。只要把可相容性和不相容性、蕴涵和关联（整体或部分）的系统应用于综合故事的创造上就够了。人们就可以看到这些创造的故事"获得了生命并且成为真正的民间故事（第 101 页)。

普罗普补充说，只有功能在从传统中借用的或虚构的人物中间重新分配，而且动因、连结"和其他辅助成分"都不予省略的话（它们的创造是"绝对自由的"）上述情况才能出现（第 102 页)。让我们再次坚持说，情况并非如此；普罗普在这问题上迟疑不决，说明他的努力一开始就表明——他自己对此也清楚——是不会有结果的。

西普埃布洛印第安人的神话起源于下面这个故事：最初的人从他们起先居住的地下深处出现。他们的出现是可以用两种方式来说明：或者这些人意识到他们的悲惨条件而希望逃脱它，或者神祇发现自己孤独无伴而召唤这些人到地面上来，让他们向他祈祷、对他顶礼膜拜，人们认识到普罗普所描述的这种"缺乏境况"，

但在这两种情况下，他们是从人的观点和神的观点来论证的。不过，这种从一种变体到另一种变体的动因变化根本不是任意的，所以必然要求整个功能系列相互置换。在上述分析中，它与提出狩猎与农业之间关系问题的不同方式有关①。但是，如果不能在排除各民族的仪式、技术、知识和信仰的神秘影响的情况下对它们进行社会学研究的话，就不可能得出这一解释。否则，人们就会陷在封闭的圈子里不能自拔。

因此，形式主义的错误是双重的。由于仅限于那些支配命题组合的规则，而忽略了其词汇可以从句法中演绎出来的语言是不存在的这一事实。对任何语言系统的研究都要求语法学家和语言学家携起手来。这意味着，就口述传统而论，形态学是结不出果实的。除非直接的或间接的人种史观察才能使它结出丰硕的果实。要是以为，这两项工作可以分离，即语法研究可以首先进行而词汇研究推迟到以后；人们就要受到指责，说他们只不过创作了用轶事取代定义的贫乏的语法和词汇而已。总之，哪一种研究都不能完成它的使命。

形式主义的第一个错误就在于它误解了能指与所指的互补性，自索绪尔以来，这一互补性在所有语言学系统中获得承认。但是，另一个性质相反的错误使形式主义的这个错误更为严重，即把口述传统看作一种语言表达，与一切其他语言表达相似——换言之，依所考察的层次而论，它们并不同样地有利于结构分析。

当前公认的是，语言在音位学阶段上是结构的。我们进而以为，它在语法阶段上也是结构的，不过对词汇阶段是否还是结构的就不太有把握了。或许某些特殊的领域除外，我们尚未发现这样一个角度，在这个角度下能对词汇进行结构分析。

把这情况移到上述传统中，解释了普罗普在这两个层次之间

① 参见《结构人类学》第11章；还可参见《高等研究院年鉴（宗教科学）》，1952-1953年第19-21页，1953-1954年第27-29页。

作出的区别：真正的形态学层次——功能层次——与角色、特征、动因和连结全堆积在那儿的不定形的层次；这后一个层次（正如人们相信的有这么一个词汇层次那样）只经得起历史研究与文学批评。

这种同化作用忽视了一个事实：神话和故事“超结构地”使用语言形式，可以说，它们形成一种“元语言”，其中，结构在一切层次上起作用。一下子就可以辨别出它们是民间故事或神话，而不是历史或浪漫叙事，要归功于这个特性。作为语言，它们自然使用语法规则和词，但是，除了普通的尺度之外又加上了另一个尺度，因为规则与词在叙事中用来塑造形象和描述行动，而形象与行动不但是与故事中所指有关的“常规能指”，而且也是与处在另一个层次上具有附加意义的系统有关的意义成分。我们说，要澄清这个论题：在一个故事中，“国王”不仅仅是一个国王，“牧羊女”也不仅仅是一个牧羊女，而是词和蕴含在其中的所指成为构造由理智形成的对立系统〔阳/阴（从自然方面看）和尊贵/低贱（从文化方面看）以及在这六个术语中间的一切可能的置换〕的不可忽视的手段。

共同构成民间故事与神话的语言和元语言可共有某些层次。不过，这些层次在它们之中被置换了。神话中的词虽然仍是言语语汇，但它们在神话中却犹如几束不同的因素那样发挥功能。从分类的观点来看，这些神话素不是处在词汇的层次上而是在音位的层次上，区别在于：它们并不对相同的连续统一体起作用（在一个场合中，是可感知经验的源泉；在另一个场合，是发音器官的源泉）；相似在于：连续统一体按照二元对立和三元对立与关联的规则而分解和重新组合。

因此，词汇问题随语言或元语言的研究不同而异。事实上，在美洲故事与神话中，骗子的功能有时由郊狼、有时由水貂、有时又由乌鸦来“执行”。这个事实提出了一个与对当前词汇形式的

语言学研究可比较的人种史与历史学问题。不过，这与了解为什么某种动物〔貂〕在法语中称作 vison 而在英语中叫做“mink”的问题完全是两码事。就第二种情况来说，结果可认为是任意的；所涉及到的一切都是重构导致种种语言形式的发展。就第一种情况而言，限制要更强些，因为构造单位数目有限，它们的结合的可能性也较少。因此，选择就限于少数几个现存的可能性。

然而，如果人们更仔细地考察，就会知道，这种看来是量上的区别实际上与构成单位的数目无关——数目的数量级视其对音位或神话素而言而各异——而是与这些在这两种情况下质不相同的构造单位的性质有关。

照这个分类定义来看，音位是没有意义的因素，但它的存在与否却能区分本身具有意义的术语——词汇。如果这些词汇在它们的语音形式下几乎是任意的，那么这不仅因为它们是音位之间的大量偶然结合而造成的产物（况且，偶然性也许比人们想象得还要少一些），每种语言都允许有相当多的音位结合。语言形式的偶然性大都出于这一事实：它们的构成单位（音位）本身从涵义角度来看仍是不确定的。并没有事先安排某些声音的结合来传达种种意义。正如我们在其他地方（《结构人类学》第五章）所表明的那样，词汇的结构化在另一个阶段：是来自经验的而不是先验的阶段。

神话素的问题就不同了，因为它们是由二元对立或三元对立作用而产生的（这使它们与音位可作比较）。但是，它们在那些在语言层次上业已富有含义的因素中也是如此，——普罗普谈到这些因素的“抽象表现”——这些因素可用词汇中的词来表达。人们可能说，与词不同，这些神话素是有“预应力”的（从建筑技术上借用的新词）。当然，它们仍然是词，不过是具有双重意义的词，即词的词，它们在两个层次上同时起作用：语言层次，在那里，它们继续保持自己的意义；元语言层次，在那里，它们作为只能

由其结合而产生的超含义的因素而介入。

如果这是确实的，那么可以理解，民间故事与神话中没有任何东西可以与结构无关或是结构所不能驾驭的。可以看到，甚至词汇——即内容——也除去了这种“创造的自然”的特征，人们根据它（这也许是错误地）便可以了解某种以偶然的和不可预见的方式所作成的事物。通过故事与神话，词汇被理解为“创造的自然”。这是一个给定的事实，它有其规律，这些规律把某种显现强加给实在的和神秘的幻觉本身。对于后者来说，自由仅仅是探索在预先已确定其数目、意义和形状的镶嵌工艺品之间可能进行的严谨的安排。

我们已指出形式主义的错误在于它相信，语法可以立即着手处理，而词汇则可以暂缓考虑。但是，对一些语言系统是如此，对于神话和故事甚至更是如此。因为神话和故事中语法和词汇不仅在不同层次上起作用时密切相联；二者彼此包容，它们的表层可以完全重合。与仍可提出词汇课题的语言不同，元语言的每个层次中的因素都是由相当确定的操作而产生的，这些操作是按规则起作用的。在这个意义上，其中的一切都是句法。但是，在另一个意义上，一切是词汇，因为不同的因素是词。神话素仍是词；功能——这些二类神话素——由词来表示（如普罗普清楚地看到的那样）。而且有可能存在着这种语言，在这种语言中的神话单凭词就可以表达。

附　录

在该书意大利文版本中，普罗普用怒气冲冲的训斥来回答读者刚才看过的这篇文章。我应意大利出版者的邀请作出答复，但我关心的是尽快澄清误解，所以，我只限于作扼要的解释。尽管未保存原文，我能根据该译本第 164 页大致重述这篇文章。

所有那些读过我在1960年写的关于普罗普的预见性著作的文章（它被这位意大利出版者收入这本书中）的读者，不能不认为这篇文章本来的意思是向这位伟大的发现者表示敬意，他和我本人以及其他人的努力方向一致但在时间上领先四分之一世纪。

这就是我感到惊诧和遗憾而作如下说明的原因，这位俄国学者(我认为我曾为获得他受之无愧的名誉尽过绵薄之力)在我的话里看到了某种截然不同的东西：不是谦恭地讨论他书中的一些理论与方法论方面的问题，而是背信弃义的抨击。

我不希望与他卷入这种问题的论战。很清楚，他把我作为哲学家来看待，这表明他不了解我的全部人种学研究，否则有益的意见交换本来可以基于我们各自对口述传统的研究和阐释所作的贡献之上。

但是，无论了解情况的读者从这种争执中得出什么结论，对他们以及对我来说，由于普罗普的工作是开创性的，所以将永远保持它的不可磨灭的功绩。

阿斯迪瓦尔的故事*

对加拿大太平洋海岸一则土著神话的研究有两个目的。首先，区分和比较这则神话基于发展的各个层次：地理的、经济的、社会学的和宇宙哲学的。其中每一层次与它所特有的象征意义一起，都被看作它们所共有的基本逻辑结构的一种变化。其次，对这则神话的不同讲法加以比较并找出它们之间或其中一些讲法之间的出入，对之加以解释；因为，既然它们都来自同一个部族（不过是在他们领地的不同区域里收集到的），所以这些差异不能用不同的信仰、语言或制度来解释。

来自茨姆申印第安人的阿斯迪瓦尔的故事，据我们所知，有四种讲法，它们都是弗兰茨·博厄斯在大约60年前收集的，并在下述书中发表：《美洲太平洋海岸的印第安语》（1895年柏林版）；《茨姆申本文》，斯密生博物馆，《美国人种学会第27号通报》（1902年华盛顿版）；《茨姆申本文》，（合作者G.亨特）美国人种学学会刊物，新辑第3卷1912年莱顿版；《茨姆申神话》，斯密生博物馆，《美国人种学会第31届年会报告》（1909—1910年、1916年华盛顿版）。

在开始讨论之前，我们想提请注意某些理解这则神话所必须了解的事实。

---

* 本章系《结构人类学》第2卷第9章，原载《高等研究院年鉴（1958—1959，宗教科学分册）》，1958年巴黎版，第3—13页。

原注：《阿斯迪瓦尔的故事》（N.曼译）曾发表于《神话与图腾崇拜》（1968年伦敦版）中。当列维—斯特劳斯教授增写他的《附录》时，对《阿斯迪瓦尔》的法文原文作了少数几个改动；我们在尊重这些修改的同时，尽可能多地采用曼的译文。

茨姆申印第安人与特林基特人和海达人都属于太平洋西北海岸上的北方文化群。他们居住在毗邻阿拉斯加南部的不列颠哥伦比亚，它是一个环抱纳斯河和斯基纳河流域的地区，这个海岸地区延伸到河口港湾和由这两条河及其支流流经的内陆土地之间。北面的纳斯河和南面的斯基纳河都是东北—西南流向，它们几乎是平行的。然而，纳斯河流向更接近南北流向，下面我们将会看到，这个细节并非是无关紧要的。

这片土地由不同方言而区别的三个土著部落瓜分：吉特斯坎人(Gitskan)在斯基纳河上游；茨姆申人自己在下游和沿海地区；尼斯卡人(Nisqa)在纳斯河流域及其支流区域。有关阿斯迪瓦尔神话的三种讲法是在讲茨姆申方言的斯基纳河口收集到的①。第四种讲法是在讲尼斯卡方言的纳斯河口收集来的，正是这最后一种讲法在与其他三种比较时，表现出明显的差异。

象太平洋西北海岸的所有人一样，茨姆申人没有农业。夏季，妇女们的工作是采集果子、浆果、植物以及其根茎，男人们则在山里猎取熊和山羊、在海礁上捕捉海狮。他们还从事深海捕鱼，主要捕捞鲑鱼和大比目鱼，还有较靠近海岸的鲱鱼。然而，正是河里捕鱼的复杂节奏才给部落生活造成极为深刻的印象。尼斯卡人的住所相对来说是不变的，茨姆申人则随季节变化而在他们的冬季村子(这些村子坐落在海岸地区)和他们的捕鱼场所(不是在纳斯河就是在斯基纳河)之间迁徙。

冬末，当熏鱼、肉干、油和果酱的储存日益减少或全部吃完时，土著就将经受一场严重的饥荒，从神话中可以发现饥荒的反映。在这种时候，他们就焦急地等待着烛鱼的到来，它们会游到纳斯河(起初河仍冻结着)上游来产卵，大约有六个星期之久②。

---

① 博厄斯：《茨姆申本文》，第225—228页。

② P.E.戈达德：《西北海岸的印第安人》，载《美国自然史博物馆指南》第10卷，1935年版，第68页。

捕烛鱼从3月1日左右开始，全体斯基纳河人都乘船沿海岸搜寻直至纳斯河，以便占据捕鱼场地，那是家族的财产。从2月15日到3月15日这段时间叫做“吃烛鱼月”，这不是没有道理的；接着而来的是3月15日到4月15日这一“烧烛鱼月”（榨烛鱼油），这项工作绝对禁止男人干，而女人则必须用她们赤裸的胸脯来榨鱼。油渣必须存放到生蛆腐烂发臭，尽管恶臭熏人，还是必须把它保留在住宅附近，直到这项工作结束。

接着，每个人将从原路回到斯基纳河，为的是第二项大事，即6、7月捕捉的鲑鱼光临了（“鲑鱼月”）。当为这一年准备的鱼熏好并贮藏起来后，家家户户便上山了，在那里男人们狩猎，妇女们贮存果子和浆果。随着严寒在“旋转的陀螺月”（它们冰上飞旋）的仪式中降临，人们便安顿在冬季常住村里。在这段时期里，男人们有时再度外出狩猎，几天或几星期。最后，到11月15日，便进入“禁月”，冬季的各种仪式从此开始，在准备这个仪式期间，人们接受各种禁忌。

还有，我们不要忘了：茨姆申人分为四个不是根据地区划分的母系氏族，他们严格要求族外婚，并分成世系、家系和家庭：鹰族、乌鸦族、狼族和逆戟鲸族；常住村子是族所在地，也是酋长管辖区（土著叙述者称之为“部落”）；最后，茨姆申人社会组织建立在严格程度不同的两系承袭等级制上，在这个社会组织中认为每个人应该按其等级寻找配偶，共有三个等级：“真正的人”或统治家族、“贵族”和“平民”，后者是由所有那些（不能通过慷慨的赠礼赎回身份，不能因他们两系都同等尊贵而自豪的人组成①。

---

① 博厄斯：《茨姆申神话》，第478—514页。V.E.加尔菲德：《茨姆申氏族与社会》，1939年华盛顿版，第173—174，第177—178页；V.E.加尔菲德、P.S.温格特、M.巴博：《茨姆申：艺术与音乐》，（美国人类学会出版物第18卷）1951年纽约版第134页；V.E.加尔菲德、P.S.温格特：《茨姆申印第安人和他们的艺术》，1966年华盛顿版。

下面是从博厄斯和亨特的《茨姆申本文》中摘录的作为一种参照讲法的有关阿斯迪瓦尔故事的梗概。这一讲法是在讲茨姆申方言的辛普森港海岸收集到的。博厄斯发表了附有英译本的这篇土著原文。

饥馑统治着斯基纳河流域；那是冬天，河冻结了，母亲和女儿（她们的丈夫都在狩猎中死去）各自缅怀她们一起生活、没有饥饿的幸福时光。失去了丈夫，她们无牵无挂，不约而同决意重新生活在一起，而且同时出发。因为母亲住在河下游，女儿住在河上游，所以母亲由西向东、女儿由东往西。她们在冻结的斯基纳河床上行走，半路相逢。

她们因饥饿、悲伤而哭泣，母女俩在岸边的一棵树下宿营。她们发现不远的地方有一只烂浆果，尽管不足以充饥，她们还是默默地分吃了。

夜晚，一位不速之客来拜访年轻的寡妇。不久便知道，他名叫哈特瑟纳①，在茨姆申人那里，这个词的意思是吉祥鸟。多亏了他，母女俩才开始经常得到食物，女儿成了她们的神秘保护者的妻子，不久便生了儿子阿斯迪瓦尔（在《美洲太平洋海岸的印第安语》中是阿西瓦，在《茨姆申本文》

① 在博厄斯：《茨姆申本文》（1912年版）中是哈特瑟纳，在博厄斯：《美洲太平洋海岸的印第安语》中是哈特瑟纳。这是一种象知更鸟的鸟（Turdus migratorius），但不是知更鸟（博厄斯和亨特：《茨姆申本文》，1912年版，第72-73页）。据博厄斯说，它的啼鸣声是"hō，hō"，它的名字意思是"幸运"，描述一只作为天国信使的鸟（《美洲太平洋海岸的印第安语》，第286页）。人们会想到黑鸟（Ixoreus naevius），它的确是只叫声奇特而神秘的冬鸟（列维-斯特劳斯：《神话学》，第4卷，第438—439页，447页）。

在这篇没有语言矫饰的著作里，在用土著术语的改写时已大大地简化了。仅仅保留了为避免所引证术语中的含混而必不可少的那些区别。

中是阿西惠尔)[1]。他的父亲用神奇的方法促使儿子生长，还给了他几件有魔力的东西：一张弓和几支狩猎用的百发百中的箭，以及一只箭筒、一杆长矛、一只篮子、一双雪鞋、一件树皮雨衣和一顶帽子——所有这些魔宝将神不知鬼不觉地帮助英雄克服千难万险，给他提供取之不竭的食物。那以后，哈特瑟纳消失了，老母也离别人世。

阿斯迪瓦尔和母亲向西而行，在斯基纳峡谷中的母亲家乡吉特萨拉瑟特村定居下来[2]。一天，一头白母熊下到山谷。

阿斯迪瓦尔借助他的魔宝眼看就要捕获它了，在阿斯迪瓦尔的追捕下，熊爬上了一架笔直的梯子。阿斯迪瓦尔一直追到天上，他看到那是一片广阔的大草原，覆盖着各种鲜花和青草。熊引他来到它父亲——太阳的家里，露出原形，原来是位美丽的姑娘，她叫晚星。婚礼还是举行了，尽管太阳让阿斯迪瓦尔经受了一系列使以前所有求婚者都丧生的考验(在地震震裂口的山脉中捕获野山羊，洞壁会自动合拢的山洞里的泉中取水，在一棵压死那些试图砍伐它的人的树上砍柴，在熊熊燃烧的火炉中呆一段时间)。但是，多亏了他的魔宝和他父亲的及时干预，阿斯迪瓦尔克服了所有这些困难。太阳终于被女婿才能所感化，最后对他表示赞许。

然而，阿斯迪瓦尔思念母亲。太阳同意让他带妻子重返人间，并送给他们四只装有取之不竭的食物的篮子供他们路上用，这些食品使这对夫妇受到了正处于冬天饥饿中的村民

---

① 阿斯迪瓦尔的名字当然有好几个涵义。纳斯方言为阿西惠尔，意思是“跨越山脉者”(《茨姆申本文》，1902年版，第257页)，但是，也可参见“阿斯迪瓦尔”，意指“处于危险中”(《茨姆申本文》，1912年版，第257页)，以及阿瑟瓦吉特——一个不同的名字，用来指称一种特别的雷鸟(巴博：《图腾柱》1950年版，第1卷第144—145页，第2卷第475页)。

② 博厄斯：《茨姆申本文》，1912年版，第83页。

们的感激欢迎。

尽管妻子再三警告，阿斯迪瓦尔还是和同村的一个女子一起欺骗她。晚星很生气地走了，后面跟着泪流满面的丈夫。在上天的途中，阿斯迪瓦尔被妻子的一瞥击倒，而她消失了。他死了，但他的天上的岳父很快就对他的逝世感到后悔，又让他复活了。

一段时间，相安无事。接着，阿斯迪瓦尔再次感到思乡之苦。妻子答应一直陪伴他到人间，然后向他最后告别。回到村里，主人公得知母亲去世了。无牵无挂，他再次登上通往下游的路程。

当他来到吉纳克桑吉奥格特的茨姆申人村子后，他迷住了酋长的女儿，与她结了婚。起先，婚姻是美满的，阿斯迪瓦尔与四个妻舅结伴狩猎野山羊，由于他的魔宝，每次狩猎总是满载而归。春天来了，全家迁徙，先在梅特拉卡特拉暂住，随后乘船到纳斯河，沿岸向上游驶去。逆风迫使他们停下，在克瑟马克森住了一段时间。在那里，由于阿斯迪瓦尔与妻舅之间为山里狩猎和海上狩猎中各人的功劳发生争吵，情况开始恶化。一场竞争发生了——阿斯迪瓦尔带着他杀死的四头熊从山上回来，而他的妻舅们海上冒险却一无所获空手而归。他们无地自容、恼羞成怒，砸了营寨，带着妹妹离开了阿斯迪瓦尔。

从吉特克萨特拉来的一些陌生人收留了他，他们也是为烛鱼汛期赶往纳斯河口的。

象以前的情况一样，他们是四兄弟一姐妹组成的一家。他很快与她结了婚。他们一起赶到纳斯河，在那里，把很多鲜肉和鲑鱼卖给早就定居在那里、正受饥饿之苦的茨姆申人。

由于捕鱼收获甚丰，大家都返回家园：茨姆申人回到他们在梅特卡特拉的首府，吉特克萨特拉人回到他们的市镇拉

克萨兰，在那里，阿斯迪瓦尔这时既富裕又有声望，还有了个儿子。在冬季的一天，他夸口说，他捉海狮比他的妻舅们强。于是，他们一起出发到海上。仗着魔宝，阿斯迪瓦尔在一块礁石上得到了奇迹般的收获。但他却被愤怒的妻舅所抛弃，没有留下一点食品和柴火。风暴骤起，海浪卷没礁石。他父亲及时赶来相救，在父亲的帮助下，阿斯迪瓦尔变成一只鸟，用他的魔宝作栖木，从而使自己免遭被海浪吞没之灾。

两天两夜后，风暴过去了，阿斯迪瓦尔精疲力尽地睡着了。一只老鼠唤醒了他，把他带到他曾伤害过的海狮洞穴住处，但海狮们还以为自己是患了时疫（因为它们看不见阿斯迪瓦尔的箭）。阿斯迪瓦尔拔出箭，为他的主人治病，他要求主人以保证他安全回去作为报答。不幸的是，海狮们用它们的胃做的船已被猎人的箭打碎，不能用了。于是，海狮王把自己的胃借给阿斯迪瓦尔作小船，但叮嘱他必须按时送还。

当他抵达陆地时，主人公发现妻子和儿子极度悲伤。由于这位贤妻(但是一个坏姐妹，因为她完成了保证报复工作成功所必需的仪式)的帮助，阿斯迪瓦尔把木头雕成逆戟鲸，使它们有了生命。逆戟鲸用鳍把船撬开，船沉了，淹死了邪恶的妻舅，

但是，阿斯迪瓦尔再次感到有一种强烈的愿望，想重访他度过孩提时代的地方。他离开妻子，回到斯基纳流域。定居在吉纳达奥市镇，儿子也到这里找到了他，他把魔弓和魔箭都传给了儿子，并得到了儿子回赠的一条狗。

冬天来临时，阿斯迪瓦尔去山里狩猎，但忘了带雪鞋。他迷了路，没有雪鞋进退两难，他和狗以及矛都变成了石头。在吉纳达奥湖边的高山顶上，现在仍然可以看到这些石像①。

① 博厄斯：《茨姆申本文》，第71—186页。

让我们暂时只停留在这种讲法上，以便尝试对它的结构要点作出界定。这种讲法涉及各方面的事实：首先，茨姆申乡土的自然政治地理，因为所提及的场所和市镇确实存在；其次，正如我们看到的，土著的经济生活支配着斯基纳河流域和纳斯河流域之间的季节性大迁徙，阿斯迪瓦尔的历险就是在这种迁徙过程中发生的；第三，社会或家庭组织，因为我们目睹几次结婚、离婚、寡居和其他有关事件；最后，宇宙论，因为与其他几次不同，阿斯迪瓦尔的天国地府之行，都属于神话的而不是经验方面的事情。

首先，让我们来看看地理①。

故事发生在斯基纳河流域，两位女主人公离开她们的村子。一个往上游去，一个朝下游去，半路相逢。在博厄斯于纳斯河湾收集到的这种讲法中，谈到相逢地点(这次在纳斯河上)叫做Hwil-lê-ne-hwada，意思是“她们相会之地”②。

母亲去世后，年轻女子和她的儿子住在她出生的上游的村子里(即她父亲的村子，她母亲从结婚后就住在那里，直到父亲去世)，正是在那里，才发生了上天的事。这村子叫吉特萨拉瑟特，意思是“〔斯基纳〕峡谷人”，它位于现代乌斯克市镇不远的地方③。尽管那里讲茨姆申方言，严格说来，它不属于形成茨姆申省的“九重镇”④。

① 第154页(指英译本)上的地图比本书前几版上登载的地图更为精确完整，它是在温哥华的不列颠哥伦比亚大学威尔森·达弗教授惠赠给我的；在此，谨表示我的谢意。尽管译名与博厄斯的略有不同，但地名还是易于辨认的。

② 博厄斯：《茨姆申本文》，第225页。

③ 加菲尔德：《茨姆申氏族与社会》，第175页；博厄斯：《茨姆申本文》，第71，276页。

④ 同②，第225页。

母亲去世后，阿斯迪瓦尔继续朝下游即西行的旅程。他居住在吉纳克桑吉奥格特镇，在那里结了婚。这镇在位于斯基纳下游的茨姆申本地区内。事实上，吉纳克桑吉奥格特（Ginaxangioget）这个词是由词根 git＝“人们”和 gi.k＝“铁杉树”构成的，由此得出 Ginax-angi.k“杉人”[1]。吉纳克桑吉奥格特是茨姆申人的九重镇之一[2]。

当阿斯迪瓦尔与他的姻亲去纳斯河捕捞烛鱼时，他们先到斯基纳湾，接着去海上并停留在茨姆申人的首府梅特拉卡特拉。由改信基督教的土著建造的一个同样名称的现代市镇发现于阿拉斯加的安纳特岛上[3]。古老的梅特拉卡特拉在鲁珀特太子港北面、斯基纳河湾和纳斯河湾之间的海岸上。克瑟马克森，即第一次争吵的地点和阿斯迪瓦尔第一次被他妻舅抛弃的地方，也在稍微北面一点的海岸上。

一个叫做吉特克萨特拉的部落虽然讲茨姆申语言，但却独立于那些集中在梅特拉卡特拉的那些部落，形成一个居住在位于斯基纳河湾对面及南面的麦考莱、波彻和多尔芬岛上的岛民部落。他们的名字来自 git“人们”和 qxatla“海峡”[4]。在由东往西的旅行之后，阿斯迪瓦尔与他们结伴去纳斯河，即由南到北然后再逆向回到“他们的市镇”，拜访海狮的事情就是在那里（可能是位于西面，因为涉及到深海探险）发生的。

阿斯迪瓦尔从那里回到斯基纳河，这次是由西向东。故事在吉纳达奥结束（或许是吉纳道克由 git“人们”、na“的”、doiks

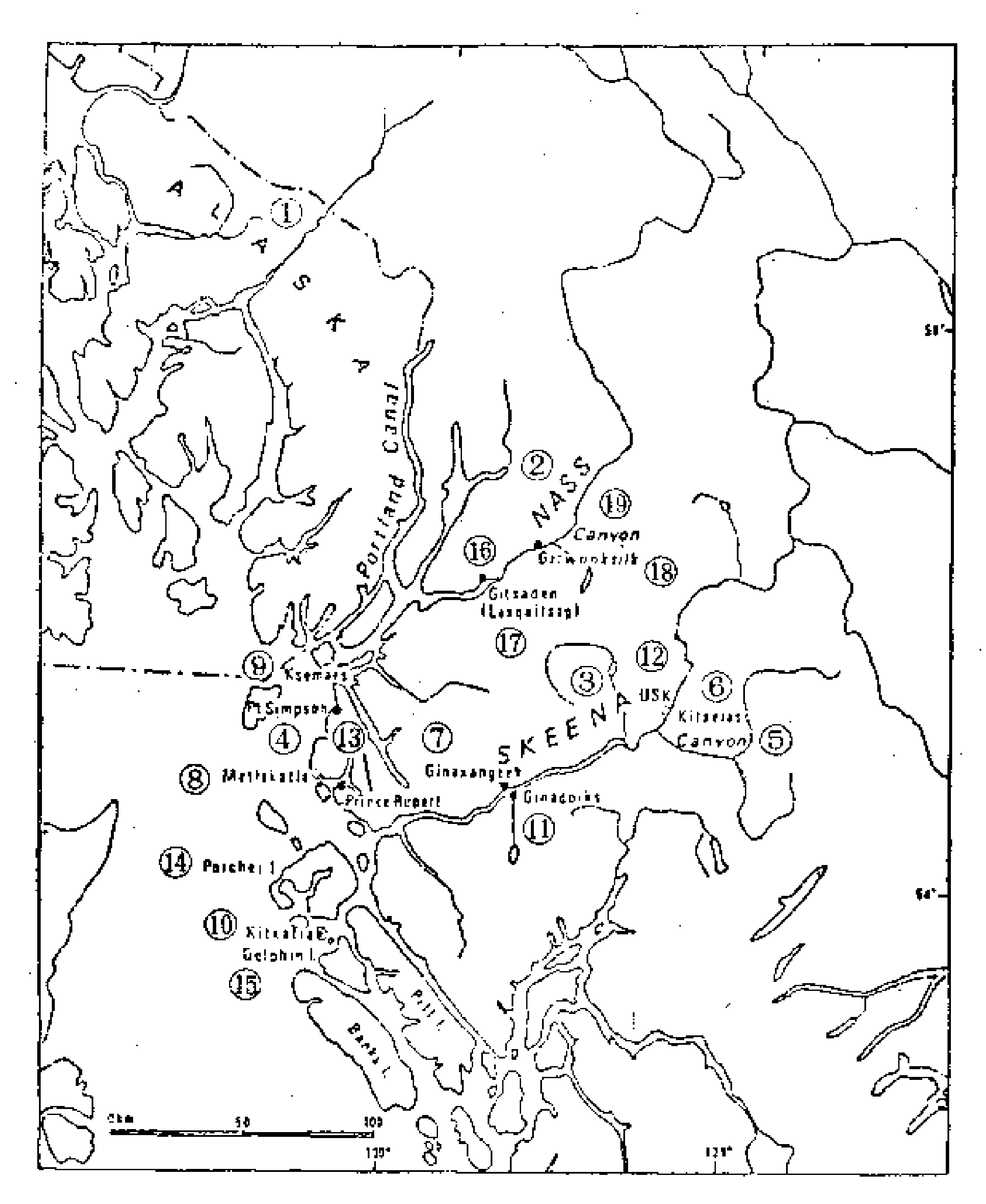
---

① 加菲尔德：《茨姆申氏族与社会》，第175页。

② 斯旺顿证明“kinagingeeg意思是梅特拉卡特拉附近”（1952年，第606页）；参见克劳思：《特林基特印第安人》，1956年版，第214、215页：kin-nach-hangik意思是“在辛普森堡附近的半岛上”。

③ W.贝农：《梅特拉卡特拉的茨姆申人》；加菲尔德、温格特、巴博：《茨姆申：艺术与音乐》，第33—34页。

④ 加菲尔德：《茨姆申氏族与社会》，第175页；博厄斯：《茨姆申神话》，第483页；斯旺顿证明 kitkatla 意思是“在波彻岛上”（1952年版，第607页）。



(注：如作者所说，下述地名译名与作者在书中引证的博厄斯的地名译名略有不同，我们把后者放在括号内供读者参考。译名大致上按书中出现的顺序列出。——中译者)

①阿拉斯加②纳斯河③斯基纳河④辛普森港⑤斯基纳峡谷⑥吉特瑟拉斯(吉特萨拉瑟特⑦吉纳克桑加克(吉纳克桑吉奥格特)⑧马特拉卡特拉(梅特拉卡特拉)⑨克瑟马克斯(克瑟马克森)⑩基特卡特拉(吉特克萨特拉)⑪吉纳道克(吉纳达奥)⑫乌斯克⑬鲁珀特太子港⑭波彻岛⑮多尔芬群岛⑯吉特克萨顿⑰拉克斯卡尔察普⑱吉特温克西克⑲纳斯峡谷

“急流”构成：流入斯基纳河的急流的名字)①。

现在让我们来看看经济状况。神话中的人物参加的经济活动，其真实程度不亚于前面段落所引出的地理位置和人口情况。一切都始于冬季饥荒，正如土著所熟知的，这场饥荒在12月中旬和1月中旬之间。从理论上来说，烛鱼光临不久春季鲑鱼就到达了，而这段饥荒时期在烛鱼到来之前，叫做“间歇期”②。阿斯迪瓦尔从天上下来之后，参加了为烛鱼汛期而作的春季迁徙。接着，我们获知，各个家族在鲑鱼汛期又回到斯基纳河。

用马塞尔·莫斯的话来说，这些季节性变化与神话所强调的其他同样真实的区别一样，特别是陆上狩猎(在阿斯迪瓦尔身上体现出来，他生在河上游即内陆)与海上捕捞(首先在居住于河湾下游的杉人，尔后更明显地在波彻岛和多尔芬岛上的居民身上体现出来)之间的区别。

当我们继续考察社会情况时，就有很大程度的解释自由。它的问题不是对土著生活现实作精确记实的描述，而是某种对应，似乎有时与这个现实协调一致，有时为了与现实重合而背离现实。

神话的开始部分展现了确定的社会条件。母女俩因女儿结婚而分别，从那以后，各自同自己的丈夫住在丈夫的村里。两个女人中年长的一位的丈夫也就是年轻的女人的父亲。女儿离开自己出生的村子，随丈夫住在上游。我们看到，虽然这是一个母系社会，居住习惯却是随夫居，即妻子要住到丈夫的村子里；而且，在这个社会里，尽管孩子属于母系氏族，他们却是在父亲的家里

① 加菲尔德：《茨姆申氏族与社会》，第176页；博厄斯：《哈特瑟纳》，他证明Ginadâiks意思是“茨姆申人在九重镇之一”；参见克劳瑟：《特林吉特的印第安人》，kinnatōiks意思是“在辛普森堡附近的茨姆申半岛上”。

② 博厄斯：《茨姆申神话》，第398—399页。

而不是在母亲的家族中长大的。

茨姆申人的情况就是这样。博厄斯几次强调："从前，大首领习惯上从每个部落娶一个公主作自己的妻子。有些首领至少有十六到十八个妻子……"如果一个男子住在妻子出生的村子里，那显然是不可能的。博厄斯说，比较普遍的是，"有大量证据表明，新婚青年与男方父母住在一起"，因而"孩子在父亲家里长大"。①

但是，在神话里，这种随夫居的居住形式很快就遭到饥荒的破坏，因为饥荒使两个女子从各自的义务中解脱出来，允许她们在丈夫死后半路相逢(这个形式非常重要)。她们在冻冰的河岸边的树下住宿，这儿离上游和下游距离相等。它展示的是还原为随妻居习俗的最简单的表现形式，因为新的家庭仅由母女组成。

这一粗粗勾勒出来的颠倒，非常值得注意，因为所有后来的婚姻都将是随妻居的，与现实中发现的形式恰好相反。

最初，哈特瑟纳与其中年轻的妇女结了婚。尽管这凡人与神人之间的结合是短暂的，丈夫仍住在妻子和她母亲的家里。来源于纳斯的讲法里，随妻居的倾向更为明显。当他的儿子阿西惠尔长大时，哈特瑟纳(这里叫他胡)对妻子说："你兄弟要来找你，马上就要到了，所以我必须躲进树林里"。一会儿，兄弟们来了，满载着她们的保护人给她们的肉食品又离去了。他们刚走，胡就回来了。这两个女子告诉他，她们的兄弟和舅舅要她们回家去。于是胡说："那就让我们分手吧。你们可以回你们自己的家；我将回我的家"。翌晨，许多人来接这两个女人和小男孩，把她们带到吉特克萨顿。孩子的舅舅们盛宴款待，孩子的母亲告诉他们，她给孩子取名叫阿西惠尔……"②

不仅丈夫似乎是外人(遭到妻舅的怀疑，害怕他们可能向他

① 博厄斯：《茨姆申神话》，第355、529、426页；还可参见第420、427、441、499—500页。

② 同上书，第227页。

进攻)，而且也与茨姆申人以及其他由母系血统和随夫居结合为特征的社会中所发生的情况相反[①]，提供的食物从姐妹的丈夫那里转到妻子的兄弟手里。

随妻居的婚姻，伴随着丈夫与妻舅之间的敌对，这种婚姻由阿斯迪瓦尔与晚星的结合而进一步得到说明。他们住在她父亲的家里，岳父对女婿表现出如此深的敌意，以致为他设置了许多被认为是致命的考验。

阿斯迪瓦尔在杉人国土上的第二次婚姻也是随妻居的。它伴随着丈夫与妻舅之间的敌意，因为他们抛弃了他，并劝说妹妹随他们而去。

在海峡人的国土上缔结的第三次婚姻表达了同样的主题，最起码是在开始阶段。在阿斯迪瓦尔拜访海狮后，情况就倒转过来了：阿斯迪瓦尔重新找到了妻子，后者拒绝跟兄弟们走，并且四处寻找丈夫。不仅如此，她还与丈夫合伙策划"阴谋"(用作本义和转义)，他借此向妻舅们复了仇。最后，阿斯迪瓦尔抛弃妻子(而在以前几次婚姻中，都是妻子抛弃他)，回到他的出生地斯基纳，结果只有儿子一个人来这里和他相聚。这时，随夫居的习俗胜利了。这样，神话以母女重聚(从她们的姻亲或父系家族中解脱出来)的故事开头，而以父子团圆(从他们的姻亲或母系家族中解脱出来)告终。

但是，从社会学观点来看，如果神话的开头和结尾两部分构成一组对立的话，那么从宇宙哲学的观点来看，打断主人公"实际"旅程的两次神奇的旅行也同样构成一组对立。第一次旅行把他带到天上、太阳的家里，太阳起先试图杀死他，后来同意把他救活。第二次旅行把阿斯迪瓦尔带到海狮的地下王国，他亲自杀

① 博厄斯：《茨姆申神话》，第423页；B.马林诺夫斯基：《莫拉尼西美西北部以及其他地方野蛮人的性生活》，1922年纽约、伦敦版，第2卷。

害或杀伤了海狮，但他又同意照料并治愈它们。正如我们看到的，第一次旅行导致的婚姻是随妻居的，而且证明是最远的族外婚（在世俗男子与天上女子之间）。但是，这婚姻将因阿斯迪瓦尔与同村女子的通奸而破裂。这可看作是这样一种婚姻的迹象，如果这种婚姻果真发生的话，它将使随妻居的习俗无效（因为夫妻来自一个地方），也是以最近的族内婚（是在一村内部的联姻）来表征的。诚然，主人公的第二次神奇的旅行（到海狮的地下王国）没有导致婚姻。但是，正如已表明的，这次拜访把阿斯迪瓦尔一连串婚姻中的随妻居的倾向颠倒过来了，因为它把他的第三个妻子与她的兄弟、把主人公自己与他的妻子、把他们的儿子与他的母亲都分开了，仅仅留下一种现存关系：父子关系。

在这则神话的分析中，我们已区别出四个层次：地理层次、技术经济层次、社会学层次和宇宙哲学层次。前两个层次是现实的真实再现；第四个层次与现实毫不相干；在第三个层次上，真实的与想象的制度交织在一起。然而，尽管存在这些区别，这些层次在土著的头脑中还是没有区分出来。更确切些说，一切事情的发生似乎都为这些层次提供了不同的准则，每一个准则都按时间的需要来使用，并且根据它的特殊能力来传播同样的信息。我们现在要讨论的正是这种信息的性质。

在茨姆申人的经济生活中，冬天的饥荒是一种经常发生的事情。但是，使故事开始的饥荒也是宇宙哲学的主题。事实上，太平洋西北海岸世界的现状归因于原初秩序的大破坏，这是创世者巨人或乌鸦（在茨姆申人那里，叫特克桑森）在为了满足其无法抑制的贪婪而作的旅行中所造成的。这样，特克桑森就永远处于饥饿之中，饥饿尽管是一种否定条件，却被认为是创造的主要动力[①]。

① 为了对所有涉及创世者的贪婪而列出的本文作出的概述与比较分析，可参见博厄斯：《茨姆申神话》，第636页以及其后诸页。

在这个意义上，我们可以说，神话中的两个女子的饥饿具有一种宇宙意义。这些女主人公与其说是传奇人物，还不如说是地名起源原则的化身。

人们可将最初境况用下面的方式予以简化：

母亲	女儿
年长	年轻
下游	上游
西面	东面
南面	北面

两人的相逢发生在半路上，如我们已经知道的，这种境况与随夫居形式的无效相一致，也符合到目前为止还只是暗示的随妻居的条件，但是，由于母亲在她们会面与阿斯迪瓦尔出生的地方去世，女儿离开她结婚的村子（“很远的上游”）[1]而开始的主要活动的方向是由东向西，一直到斯基纳峡谷她出生的村子，她在那里去世，为主人公留下自由活动的领域。

阿斯迪瓦尔的第一次冒险向我们呈现出一个对立——天地对立，由于他父亲吉祥鸟哈特瑟纳的干预，主人公才能克服这个对立。哈特瑟纳是大气中的或半空中的生物，因此，他有资格扮演凡人阿斯迪瓦尔和岳父即九霄的统治者太阳之间的斡旋者的角色。即便如此，阿斯迪瓦尔并未设法克服他的世俗本性，他两次屈服于这种本性，第一次拜倒在一位同村女子的石榴裙下，接着又被他的乡愁所征服。这样，就仍然存在着一系列没有解决的对立：

① 博厄斯：《茨姆申本文》，第71页。

低	高
地	天
男	女
族内婚	族外婚

阿斯迪瓦尔继续西行，缔结了第二个随妻居性质的婚姻，这又产生了一系列对立：

山上狩猎	海上狩猎
陆	水

这些对立也是不可克服的，阿斯迪瓦尔的世俗本性使他第三次冲昏头脑，结果他被妻子和妻舅所抛弃。

阿斯迪瓦尔的最后一次婚姻，不是与河流流域的居民而是与岛上居民缔结的，而同样的冲突重复发生。尽管在每一个阶段上，这些对立项更为接近，但它们仍然是不可克服的。这次，事实上问题在于阿斯迪瓦尔和妻舅之间在远海礁石上即在陆上同时又是在水上狩猎时发生了争吵。在前一个事件中，阿斯迪瓦尔与其妻舅们各走各的路，一个步行到内陆，其他人乘船去海上。这次他们一同乘船去，而且，只有当他们踏上陆地时，阿斯迪瓦尔的优势才通过使用他为山里狩猎准备的魔宝而显示出来："由于掠过礁石冲向远海的浪涛，狩猎就非常困难。他们正这么说时，〔阿斯迪瓦尔〕说：'伙伴们，我只要穿上雪鞋，就能跑上你们说的那块礁石。'他用这个方法获得了成功，这时，他的妻舅们因不能登上礁石只得羞愧地呆在他们的船上。"①

阿斯迪瓦尔，这位陆地上的狩猎能手，发现自己被遗弃在远

① 博厄斯：《茨姆申本文》，第125—126页。

海中的一块礁石上。他已到达他西行旅程的最远地点；地理和经济情况就是这些。但是，从逻辑观点来看，他的冒险经历可用一种不同的形式来表示，即按下行音阶排列的对立之间的一系列不可能有的斡旋：高与低、水域与陆地、海上狩猎与山里狩猎等等。

因此，在空间方面，主人公在他旅程的最远的地方迷失了道路，他的失败表现在这地方与其出发点的距离最远。在逻辑方面，他也是失败的，因为他对妻舅的极端态度，也因为他不能扮演斡旋者的角色，虽然必须要克服的最后一组对立——陆上狩猎的生活方式和海上狩猎的生活方式之间的距离已缩小到极点。似乎这是一条死胡同；但是，在这个死点上发生了突变，使神话这台机器重新开始运转。

山脉之王（按纳斯方言，阿斯迪瓦尔叫做阿西惠尔，意思是"跨越山脉者"）可理解为是对山的双重的嘲讽，仅仅是一块礁石，这是其一，四周是几乎把它淹没的海水，这是其二。这位猎物的统治者和熊的捕杀者因一只雌鼠而得救，后者是对猎物的嘲讽①。它使他经历了地下旅行，正象最大的猎物母熊诱使他作天上旅行一样。事实上，唯一缺少的就是这只雌鼠变成一个女子并与主人公结婚，这婚姻与其他婚姻对称，但也与它们对立。尽管任何讲法中都没有这个因素，但我们至少知道，这只老鼠是个仙女；如本文中称呼它为鼠小姐，这些本文都在表示啮齿类动物的专有名词前加上ksem这个词是对女子的尊称。通过更系统地注意这一前述假说所不允许的颠倒，这位仙女是不能生育的老妇——一位"倒错妻子"。

---

① 由于它是出现在神话中的最小哺乳动物，也因为在西北海岸的神话中，老鼠代是最卑微的陆地动物，寄生于人类住处的动物。事实上，老鼠是地上的家畜。由于这个身份，当人们为它把羊毛耳饰品扔进火里时，它有权享用从羊毛耳饰品上滴下的一点油祭品。

不仅如此。这个杀死上百只动物的男子这次去是为它们治疗，为了赢得它们的爱①。提供食品的人（他为了家庭一再运用得自父亲的力量）成了食品，因为他是装在海狮的胃里渡海的②。

最后，访问下界（在许多方面，它也是个“颠倒的世界”）确定了主人公的归程；因从那时起，他的历程是从西向东、从海洋到大陆、从咸水海洋到淡水河斯基纳河。

这一全盘颠倒并不影响情节的发展，它进展到最后的大灾难。当阿斯迪瓦尔回到自己人那里，并且回到原来的随夫居的境况时，他又能使用魔宝重操自己喜爱的旧业。但是，他忘了其中一件魔宝，这个错误是致命的。狩猎成功后，他发现自己被困在半山腰上；“他现在能上哪儿呢？既不能上，也无法下。”③他当场变成石头，也就是说，不能活动了，他在静止的石头的外形下还原为陆地上的人的本性，他就这样“永远”让后人瞻仰。

上述分析致使我们在神话建构的两个方面——序列与图式之间划出界限。

序列形成神话的明显内容，事件按编年顺序发生：母女相会，神奇保护者的干预、阿斯迪瓦尔的出生、他的童年、他游历天国、他的一连串婚姻、他为狩猎和捕鱼而进行的远征、他与妻舅们的冲突等等。

但是，这些序列按照图式而在不同的抽象层次上组织起来，这些图式同时存在，彼此重叠，如同由好几个声部组成的一曲旋律处在双重决定论的限制之中：先是各个声部本身的横向旋律谱

---

① “海狮主人和它的整个部落对他的爱日益增强。”引自博厄斯：《茨姆申本文》，第133页。

② 尼斯卡部族的茨姆申人“求食于纳斯河，这里食物是鲑鱼和烛鱼。确实，正由于在早春时大量来产卵的烛鱼，才把意为‘胃或食物仓库’这个名字给了纳斯河。”引自埃蒙斯：《尼斯卡》，载《墨西哥北部的美洲印第安人手册》。

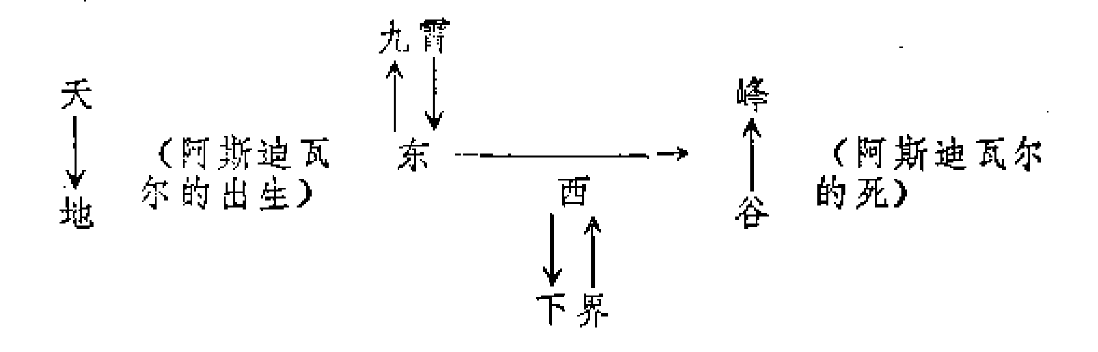
③ 博厄斯：《茨姆申本文》，第145页。

线，其次是纵向的对位谱式。因此，让我们来为这则神话制订这种图式的详细目录。

1．地理图式。主人公由东往西，然后又由西回到东。这往返过程由另一个从南往北、接着从北到南往返过程来调整。后一个往返过程与茨姆申人在春天因烛鱼汛期到纳斯河，尔后在夏天因捕捉鲑鱼而到斯基纳河这种季节性迁徙是一致的。

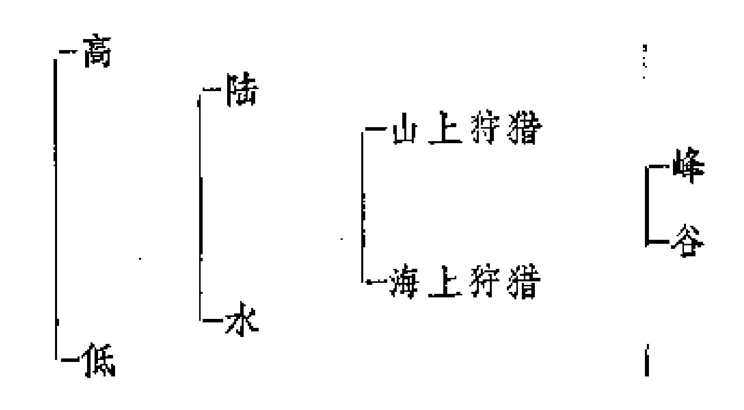
北
东——→西——→东
南

2．宇宙哲学图式。三次神奇的游历确立了分别认为是“下”与“上”这两项之间的关系：与天空有关的吉祥鸟哈特瑟纳访问年轻的寡妇；阿斯迪瓦尔为追求晚星而游历九霄；以及他在鼠小姐的带领下去海狮地下王国。因此，阿斯迪瓦尔困死在山里的结局表明，由他的出生而获得成功的居间斡旋是无效的，它（他的出生）也不能使他完成两种更极端的斡旋〔其一是在天与地（即高与低的对立）之间的斡旋，其二是陆海（即东与西的对立）之间的斡旋〕。



3．综合图式。上面两种图式在由好几组二元对立构成的第三种图式中综合起来，尽管对立项之间的距离逐渐缩小，但没有一组对立是主人公所能克服的。最初的和最后的对立，即高与低

和峰与谷的对立是“纵向的”，隶属于宇宙哲学图式。两组居间的对立：水与陆和海上狩猎与山里狩猎是“横向的”，属于地理图式。但是，峰与谷这个最后一组对立也是最小的对立把前面两个基本特征结合起来：它在形式上是“纵向的”，而在内容上是“地理的”①。阿斯迪瓦尔的失败（因忘带雪鞋而被困在半山腰上）因而具有地理学的、宇宙哲学的和逻辑的意义。



当这三个图式这样还原为它们的简明要点、而仅仅保留了对立的顺序和幅度时，它们的互补性就显而易见了。

图式1由等幅振荡次序组成：东－北－西－南－东。

图式2从零点开始（在上游与下游之间半路相会），接着是中等振幅（天空－陆地），然后是最大振幅（地－天、天－地、地－下界、下界－地），它在零点停止（在峰谷之间的半山腰上）。

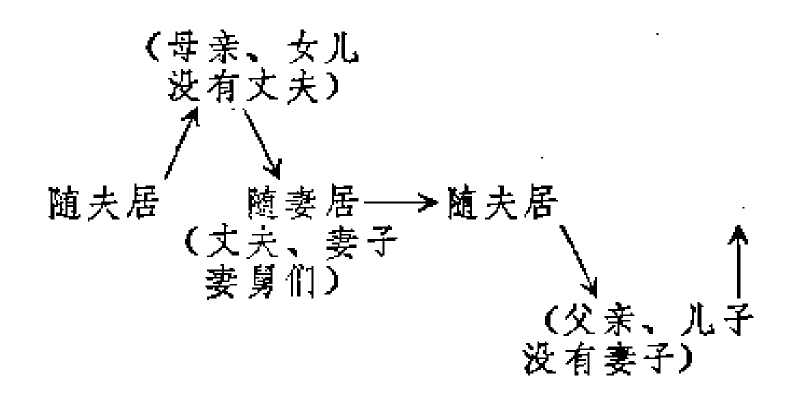
图式3始于最大振幅（高－低），它在一系列递减振幅中

① 峰与谷之间对立的自然与超自然这两个方面早已存在于神话中，因为主人公的危险境况是由神祇引起的地震造成的。

消失（水-陆；海上狩猎-山里狩猎；峰-谷）。

4．社会学图式。开始，随夫居习俗占优势，它逐渐让位于随妻居的习俗（哈特瑟纳的婚姻），它变为致命的（阿斯迪瓦尔与太阳之女的婚姻），接着变为仅仅是敌对的（与杉人的婚姻），然后弱化并且倒转（与海峡人的婚姻），最终使随夫居的风俗得以恢复。

然而，社会学图式不象地理图式那样有一个封闭结构，因为在开始时，它把母女搬上舞台；中间是丈夫、妻子和他的妻舅；最后是父子①。



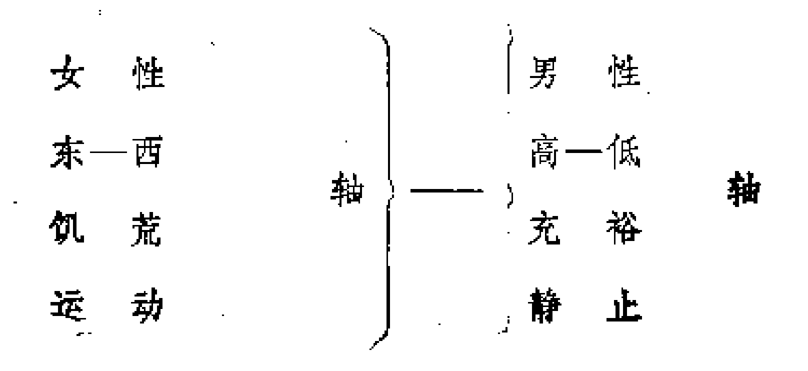
5．技术经济图式。神话开头由一场冬季饥荒引起；以一次成功的狩猎结束。其间，故事围绕着经济活动循环与土著渔民的捕鱼而进行的季节性迁徙而展开：

饥荒──→捕捞烛鱼──→捕捞鲑鱼──→成功的狩猎

6．整合。如果神话最终简化为它的两个极端命题：最初和最后的命题（两者一起概述了它的操作功能），那么，我们就可以得出下面这张简表：

---

① 下面我们将看到，图式的明显的开放性是可以理解的，因为在阿斯迪瓦尔的儿子沃克斯的故事里，由最后是失败的（没有子女的夫妻）母方交表婚会导致封闭。



在区别这些代码后，我们分析了信息结构。现在要做的是解释意义。

在博厄斯的《茨姆申神话》里，在关于阿斯迪瓦尔的故事一种讲法中，有好几个方面值得注意。首先，它把一个新人物搬上了舞台：沃克斯，阿斯迪瓦尔第二次结婚生的儿子，他似乎酷肖其父，尽管他的冒险活动都发生在阿斯迪瓦尔的那些活动之后，按编年顺序，它们构成一组附加故事。但是，这些后来的故事在一些图式中组织起来，这些图式与那些我们已经描述的图式相类似，而且更为明确。在故事结尾时，一切似乎都暗示着，显性的叙事(故事)倾向于接近神话的潜在内容(图式)。这种聚集，与听众在交响乐的最后几个和弦中所发现的集中不无相象之处。

阿斯迪瓦尔的第二个妻子（他的第一个人世间的妻子）为他生了一个儿子，他叫沃克斯。意思是“很轻”，因为这个儿子象迸发的火花一样轻捷①。父子情深，总是一同狩猎。当他的舅舅们在克瑟马克森抛弃他父亲（阿斯迪瓦尔）后，强

① 阿斯迪瓦尔自己从父亲那里继承了鸟的轻盈与速度，这些是猎人的完美素质，照土著的想法，一个猎人应该象飞鸟那样脚步轻捷（博厄斯：《茨姆申神话》，第403页）。博厄斯的提供资料者认为，沃克斯是阿斯迪瓦尔的独生子（博厄斯《茨姆申神话》，第243页）。这是个错误，因为阿斯迪瓦尔第三次结婚也有个儿子（博厄斯：《哈特瑟尔》，第123、133、135页）。但这一点并不重要，因为第三次婚姻仅是第二次婚姻的重复。

迫他跟他们走时，沃克斯感到非常悲伤。母子俩甚至悄悄地试图找过阿斯迪瓦尔，当他们确信他一定被猛兽吃掉了时，只得放弃了寻找的念头。

沃克斯效法父亲成了一个了不起的猎人。母亲去世前，她让他与表妹结婚，这对年轻的夫妇生活得非常幸福。沃克斯继续在父亲的猎场里狩猎，有时妻子陪伴着他。她生了一对双胞胎。

不久，就象他当年随父亲一样，沃克斯的孩子也随他一起去狩猎。有一天，他和孩子们一起来到一个不熟悉的地区。两个孩子在山上滑倒，双双夭折。第二年，沃克斯带着他从父亲那里继承的所有魔宝来到这地方狩猎，但忘了带上长矛。突然遭到地震的袭击，他徒劳地想让妻子（他看见她在山谷里）明白他需要她作仪式帮助他。他大声叫喊，要她为神奇的力量祭献油，以使它们息怒。可妻子没听清楚而且搞错了，重复的不是丈夫的话，而是她自己想做的事："你要我吃油？"沮丧之下，沃克斯同意了，妻子吃了许多油，喝了许多冷水。吃饱喝足，她躺在一个树桩上。她的身体裂开，变成有纹理的燧石。至今在那里还到处可见。

沃克斯因为忘了带上能使他劈石穿山的长矛，又因为他和妻子之间产生的误解而失去了平息这些自然力的最后机会，他和他的狗以及所有的魔宝都变成了石头。它们至今还在那里[1]。

如果把这个讲法与我们作为参照系的讲法相比较的话，我们就会发现若干有意义的变化。

阿斯迪瓦尔只有一个儿子（事实上，如我们所知道的，有两个

---

[1] 博厄斯：《茨姆申神话》，第243—245页。

儿子，系连续两次结婚所生，但在故事中却被误认为是一个儿子），沃克斯则有一对孪生子。我们对这对孪生子所知甚少，但很想在他们与两只魔狗之间作一番比较。在纳斯河人的讲法中，这两条狗（一条红色，一条有斑点）是阿西惠尔从父亲那里得到的。即暗示不同功能的颜色对比（当与北美印第安人中间如此普遍的色彩象征系统比较时）的标志。

而且，孪生子的存在也已提供了一条线索。在美洲斡旋者的名册里，孪生子象征最弱的斡旋者，列在名册的末尾，在弥赛亚（他使敌对者联合）和骗子（他使敌对者在他本人身上并列起来）之后。这对孪生子使对立面结合，但又使它们各个相异①。

从一个斡旋者到一对孪生子这种变化因而是斡旋者功能弱化的迹象。这从下述事实中可看得更清楚：孪生子刚登上神话的舞台，还没起什么作用，就在不熟悉的地区里夭折了。

象阿斯迪瓦尔一样，沃克斯忘带一件魔宝，结果以变成石头了结生命。然而，这件魔宝在不同的讲法里各不相同。阿斯迪瓦尔忘掉的是雪鞋，沃克斯则是长矛。这些魔宝是神奇的父亲给主人公的斡旋工具。这里，又有一个区别。雪鞋能上下最陡的斜坡，长矛能使它的主人径直穿过岩壁。因而长矛是比雪鞋更有力的工具，后者与障碍妥协，而不是消除障碍。沃克斯的疏忽似乎比阿斯迪瓦尔的更为严重。较弱的斡旋者失去了较强的斡旋工具，结果，他的力量加倍削弱。

这样，沃克斯的故事遵循着一种辩证的退步。但是，在另一个意义上，它揭示了一种进步，因为正是这种变化，才使以前在某些方面开放的结构最终封闭起来。

沃克斯的妻子死于饱食。这是以描写阿斯迪瓦尔的（或阿西惠尔的）母亲——饥饿受害者而开头的故事的结尾。正是饥饿使她

① 至于这一点，参见《结构人类学》第1卷第11章《神话的结构研究》。

行动起来，正如现在过量饮食使沃克斯的妻子不能动弹一样。

在结束这个问题之前，让我们特别指出，事实上，故事开始部分中的两个角色是两个单身的，得不到食物的，而且是正在行动的女子；而在最后部分中的角色则是由丈夫和妻子组成的一对，一个是食物的提供者（他遭到误解），另一个是过量饮食者（因为她不理解），尽管存在着这个对立（但也可能因为它所表达的否定互补性），两者都无法行动了。

最重要的变化是沃克斯的婚姻所象征的变化。人们业已看到，阿斯迪瓦尔缔结的一连串婚姻，没有一个是美满的。他不能在他的天上的新娘和女乡亲中间作选择；他被他的茨姆申妻子抛弃了（尽管这不是她的本意，却是事实）。他的吉特克萨特拉妻子没有变心，甚至背叛了她的兄弟，是阿斯迪瓦尔抛弃了她。在儿子回到他身旁后，他在孤身一人的情况下结束了生命。

相反，沃克斯只结过一次婚，但这次婚姻证明对他是致命的。然而，在这里，这是沃克斯的母亲安排的婚姻（与阿斯迪瓦尔的冒险婚姻不同），而且是与表妹结婚（而阿斯迪瓦尔则是与完全陌生的女子结婚）；或者更确切些说，是与他的舅表妹，他母亲的兄弟的女儿结婚（这说明他母亲起了媒介作用）①。

---

① 博厄斯的提供资料人似乎犯了一个错误，博厄斯对此只做了部分更正。在博厄斯：《茨姆申神话》中，原文如下："母亲去世前，她希望儿子同她的某个表妹结婚，他遵从了母亲的意愿。"（第244页）这样，就是母亲的，而不是儿子的表妹。相应的土著原文发现于杜拉赫《特林吉特·海达和茨姆申的联系系统》（1928年版，第124页），抄写（用简化的符号）如下："na gauga(?) dem dzake na'ot da hasa'x a dem naksde lguolget a klâlda lgu-txaât"。

血族关系词 txaâ 指的是父亲的姐妹，或母亲的兄弟的孩子——即姑表及舅表兄弟姐妹。lgu 表示小。字尾的 -t 是第三人称所有格。在他的沃克斯故事概述里，博厄斯重复了有疑问的话："他与母亲的一个表妹结婚。"（博厄斯：《茨姆申神话》，第825页。）但是，在注解里，他很正确地用所有那些他引证的与舅表兄弟姐妹结婚的事例来弄清这个例子，藉此更正了自己的阐释："正如传统中所描述的那样，正常的婚姻形式是：青年男子与母亲兄弟的女儿结婚。所以……要求女儿同她的表兄结婚。"（第244段）（同上书，第440页）。

正如博厄斯在上述脚注里引证的原文中所解释的那样，茨姆申人喜欢与母亲兄弟的女儿结婚，这在产生我们主人公的贵族阶层中尤其如此。加菲尔德怀疑这个习俗是否与神话中的模式完全相合[1]，但这一点是次要的，因为我们正在研究的是具有规范功能的图式。在茨姆申这个社会里，不难理解为什么这类婚姻被认为是完美的。男孩子在父亲家中长大，但是当他们继承舅舅的头衔、特权和猎场后，他们迟早要转向舅舅一边去[2]。与舅表妹的结婚为这种冲突提供了解决方案。

而且，正如经常在同样类型的其他社会里所发现的那样，这种婚姻有可能克服另一种冲突：茨姆申社会中的父系与母系倾向之间的冲突，如我们上面所看到的那样，这个社会非常深刻地意识到这两种倾向[3]。靠这种婚姻，男子就能确保他的世袭特权以及诸如他在小家庭范围内可能获得的头衔继续存在[4]。

我在别处业已表明，不可能认为这就阐释了姑舅表亲的一般起因[5]。但是，就具有封建倾向的社会而言，这种阐释肯定符合保留和采用这个习俗的真实动机。然而，对这习俗的最终解释必须在所有实行这个习俗的社会所共有的特征中去寻找。

而且，在一位公主拒绝与她表兄（她姑姑的儿子）结婚的故事里，茨姆申人的神话对土著母方交表婚的理论提供了令人惊异

因为第244段仅仅提及沃克斯的婚姻，显然，这次博厄斯纠正了这一血族关系，但都把夫妻关系搞混了。由此又产生了新的矛盾，因为这位表妹可能是姑表妹。真正的意思似乎是：临死前，母亲要他同他的舅表妹结婚。

① 加菲尔德：《茨姆申民族与社会》，第232—233页。

② 博厄斯：《茨姆申神话》，第411页与第401页抵触。我们以后还将谈到这一歧异。

③ 同上书，第178页，还可参见E. 萨皮尔：《纳斯河流域印第安人的社会组织略图》，第6、27页；加菲尔德：《茨姆申：艺术与音乐》，第17—25页。

④ J. R. 斯旺顿：《海达人神学杂稿》，载《美国自然史博物馆备忘录》第8卷，1909年纽约版；C. H. 韦奇伍德：《交错从表婚》，载《不列颠百科全书》；J. F. 理查兹：《南印度交错从表婚》。

⑤ C. 列维-斯特劳斯：《亲属关系的基本结构》，1949年巴黎版，第158—159页。

的解释。

她的残忍不亚于她的骄傲。公主要求表兄以毁容来证明他的爱情。他砍伤了自己的脸，而她又因他丑陋而拒绝了他。绝望之下，年轻人企图以死了结，他胡乱闯入最丑陋的瘟疫酋长的国土。在主人公经受了种种严峻的考验后，酋长答应让他变为英俊王子。

现在，他的表妹深深地被他吸引住了，这次轮到他要求她牺牲美貌了，但仅仅是为了对她大加嘲弄。这位现在奇丑无比的公主试图感动瘟疫酋长怜悯她，但是，这个族中四肢不全、畸形丑陋的人民立即组成法庭，对这不幸的女人进行审判，打断她的骨头并把她撕得粉碎①。

博厄斯的提供资料人在这则故事中看到的是有关举行表兄妹结婚仪式和典礼的起源神话。

在我们中间有一个习俗，就是酋长的外甥必须娶酋长的女儿，因为酋长的部落想要酋长的外甥作他舅父的继承人，并在舅父死后继承其位。这习俗绵延不断、世代相传，直至今天，首领的位置也就这样沿袭下来。

但是，这位提供资料者继续说，正因为这个打击桀骜不驯的公主的灾难，才决定了在这种场合"年轻女子没有选择配偶的自由……即使姑娘不愿与这个男子结婚，在双方对她的婚事已达成协议时(也就是在双方的母系血统的部族之间协商后)，她只能服从"：

① 博厄斯：《钦姆申神话》，第185—191页。

当王子与公主结婚后，年轻男子的舅舅的部落就出动了。接着，年轻女子的舅舅的部落也出动了，他们发生了战斗。双方互相扔石头。每一方有许多人被击中头部。双方酋长手下人的头上被石头击中的伤疤便是婚约的信物①。

在注释中，博厄斯指出，这则神话并非茨姆申人所特有，在特林基特人和海达人中也可发现，他们也是母系制度，也矢忠于同样形式的婚姻。因而很显然，它描绘了这些人们的社会组织的基本面目。他们的社会组织存在于村落酋长的母系血统之间的均势之中。在一个普遍化了的互相交换的系统里，诸如由倾向与舅舅的女儿结婚而产生的这些封建家族，可以这么说，这些家族似乎进入了稳定程度不同的集团，在这些集团中，每个家族都占据(至少暂时)这种地位：对于另一个家族来说，是"给予妻子者"，相对于第三个家族来说，就是"得到妻子者"。依社会情况而定，这个处境危机的结构（是因为并不担保人们在给予时便会得到）可用若干方式中的任何一种方式达到某种比实际上更为明显的均衡。可以民主地达到均衡，方式是：遵循一切婚姻交换都是相等的原则；或者相反地，规定一方（给予妻子者、得到妻子者）明确优于另一方。就是在一个不同的社会和经济关系中，这如果在实践上不是一回事，在理论上也是一回事，因为每个家族都必定兼有双重地位②。太平洋西北海岸的社会不能或者不会选择其中一个均衡方式，而且两个部族(即交换的双方)——在它们基本上都隶属于其中的社会范畴之内——在每次结婚的时候都公开地争个高低。

---

① 在按照另一个提供资料人所说的那样描述尼斯卡人的婚礼时，博厄斯解释说，两个部落间的战斗是如此激烈，以致一个保护求婚者的奴隶被杀死："这预示，这对情人将永不分离。"(博厄斯：《茨姆申神话》，第531页)

② C. 列维-斯特劳斯：《亲属关系的基本结构》，《结构人类学》，第1卷第345—346页。

每次结婚都是伴随着它并且先于它的交换赠礼和它所引起的头衔与财产的转移，是使有关部族藉此可能同时获得超过对方的利益并且结束先前的争端的手段。法国中世纪社会按父系制度提供了一幅对称画面，它与我们刚才所描绘的情况有许多共同之处。

在这种环境中，土著从中发现其婚姻制度起源的可怕小故事有什么可奇怪的呢？对以互相残杀做为一对表兄妹结婚仪式这一事实又有什么可大惊小怪的呢？当我们相信，在揭示茨姆申社会结构中固有的对抗时，我们正"触及最底层岩石"(用马塞尔·莫斯的说法)，我们用这个地理隐喻表示一种研究，它与对阿斯迪瓦尔和沃克斯的神话的研究有许多可比较之处。土著头脑所设想的一切悖论，在迥然不同的方面——地理的、经济的、社会的甚至宇宙哲学的——都与那些不太明显然而又如此真实的悖论，即母方交表婚试图解决（但未成功）的两难推理相类似。但是，这种失败在我们的神话中是**承认**的，这恰恰是它们的功能之所在。

让我们用这个观点再来看看这些悖论。使最初两位女主人公的丈夫丧命的冬天饥荒把她们从随夫居中解脱出来，使她们能够先相会，而后回到女人出生的村子，对她儿子说来，这相当于随妻居形式。这样，食物的短缺就与打发年轻女子有关，她们在食物缺少时又回到自己出生的部族。这是每年(即使没有饥荒时)由烛鱼离开纳斯河，然后鲑鱼离开斯基纳河这一更为具体的方式来说明的事件的象征。这些鱼来自深海，从南面和西面来，向东溯流而上。象起程的鱼一样，阿斯迪瓦尔的母亲继续她向西和往大海去的旅程，阿斯迪瓦尔在那里得到随妻居的不愉快的经验。

他第一次婚姻是与晚星的结合，她是天上的动物。包含在这个情节中的天阴与地阳之间的关系，从两个观点来看是很有趣的。

首先，从某种意义上说，阿斯迪瓦尔也是被母熊钓上天的，

神话常常把灰熊描述成正在捕钓鲑鱼的渔夫①。象鲑鱼一样，阿斯迪瓦尔在坠到地上后，被慈悲的太阳用一张网拖上去②。但是，当阿斯迪瓦尔从他对海狮地下王国所作的对称的对立拜访中回来时，他如同食物一样——可与从纳斯河即“胃河”床中捕捞的烛鱼相比较——乘一只海狮的胃渡海。而且，主人公现在往相反方向走，不再象食物消失那样由东向西，而是象食物回来那样由西向东。

第二，这一颠倒还伴随着另一个颠倒：从随妻居到随夫居。后一个颠倒本质上是用游历下界取代游历天国的一种变化，它使阿斯迪瓦尔从“地/阳”被统治地位转变到“地/阴”统治地位。

---

① 博厄斯：《茨姆申神话》，第 403 页。阿斯迪瓦尔两次到天上（与他一次游历地下形成对比），似乎是为了使与捕捞鲑鱼的类比变得更加明显。事实上，他重返天上是以捕鱼的形式出现的，网从天洞里放下，正如春天捕捞首批鲑鱼的仪式一样，在冰封的河面上打个洞，把网从洞中撒下。

② 博厄斯：《茨姆申本文》，第 112—113 页。如果我们的解释是正确的，就必须承认，天/地明显对立在这里是以天/水的隐含形式实现的。天/水对立是神话所使用的由三个因素组成的系统中固有的最强烈的对立。

这系统可用如下公式来表示（设符号：为“与”，符号：：为“等于”，符号＞为“高于”，符号／为“相对”：

1. 天：地：：地：水

   也可写作

2. 天＞地＞水

   这样，上面提出的关于阿斯迪瓦尔被“捞起来”的假说可用下述置换来证实：

3. 天：水：：地：地

   这个假说符合阿斯迪瓦尔的第二次神奇旅行，其中，与水（地）的对立由下界旅行来表现。因此，我们完全有权提出：

4. 天/地：：天/水（其中“水”代表“天下”）

5. 地/水：：地/地（其中“地”代表“地下”）

但是，天地之间的主要对立与地水之间的次要对立（仍是隐含的）的相似（以隐蔽关系）使“地”极的重复成为必要。阿斯迪瓦尔象鱼一样地被捕捞起来，地与流动的气体混淆起来；用地上的景色“碧绿、肥沃的大草原”描述天国。

这则神话从一开始似乎就受一个特殊对立的支配？这个对立比其他几个对立更重要（即使不是马上可以察觉得到的）：地与水的对立，它也是生产方式和人与世界之间的客观关系最紧密相关的对立。对一个社会的神话所作的分析（尽管是形式的）证实其基础结构的重要性。

对阿斯迪瓦尔来说，随夫居也不成功。他带回孩子却失去了妻子和姻亲。他困在这种新关系中，不能把两种形式的血统关系和居住方式融为一体。在一次收获甚丰的狩猎归途中遇难，夺到了食物却失去了行动自由。曾引起行动的饥饿向充裕让路，充裕的获得却是以失去行动能力为代价的。

现在，我们能够更充分地理解，继他父亲的婚姻之后，沃克斯与其母系表妹的结合怎样象征着茨姆申人的思想和茨姆申社会为克服他们固有的矛盾所作的最后的无效尝试。因为这次婚姻的失败是疏忽加上误解的结果。沃克斯与其母系姻亲和睦相处，同时又保有父亲的猎区，他既继承母系财产又继承父系财产。但是，尽管他们是表兄妹，夫妻之间仍有隔膜，因为在封建社会里，母方交表婚是一种权宜之计、是圈套。在这些社会里，妇女总是交换的物品，而财产还是战争的原因。

上述分析使人想起另一种不同的观察：它总是蕴涵着轻率从事的危险，正象博厄斯在他的鸿篇巨制《茨姆申神话》(第32页)里所要做的那样，“把一个民族的生活、社会组织和宗教信仰和实践描述得好象是它们在他们的神话中所显示出来的那样”。

神话与给定的事实当然有关，但神话不是对这些事实的描绘。其关系是辩证的，而且神话中所描述的制度可以和其实际制度正好相反。当神话试图表述一个否定事实时，情况也总是这样。正如我们业已看到的，阿斯迪瓦尔的故事使这位伟大的美洲人种史学家碰到不少麻烦，因为据说沃克斯继承了他父亲的猎场。其他本文和直接观察揭示：一个男子的财产，包括他的猎场都传给他姐妹的儿子，即从一个男子转到母系血统中的另一个男子手中。

但是，沃克斯的父系继承情况同他父亲的随妻居的婚姻一样未反映真实情况。在实际生活中，孩子在父系家中长大。然后，

他们到舅舅家完成教育。婚后，他们带着妻子回来与父母住在一起；只是在舅舅提出由他们继承他时，他们才定居在舅舅的村子里。总之，贵族的情况就是如此，他们的神话形成真正的“宫廷文学”。这些活动是某种外部迹象，反映了靠婚姻连结的家系之间的紧张状态。因此，关于专门随夫居或随妻居形式的神话思考与茨姆申的现实毫不相干，倒是与其结构的固有的可能性及其潜在可能性有关。在上述分析中，这种思考并不企图描写真实情况，而是证明现实的缺点，因为这些极端情况只是为了表明它们是站不住脚的才想象出来的。这种神话思考所固有的方法导致承认（但用含混的神话语言），社会实践在经过这样深入研究之后，带有一个无法克服的矛盾。茨姆申社会象神话的主人公一样理解不了这个矛盾，而宁可将其置于脑后。

我们的有关神话与现实关系的概念无疑限制了把前者当作文献来源。但是，它展示了另外一些可能性；因为，在放弃从神话里寻找有关人种史现实的永远精确的描述时，我们偶尔获得了达到无意识范畴的手段。

刚才，我们回顾了阿斯迪瓦尔的两次旅行——由东往西和由西往东——分别与随妻居和随夫居的形式相关。但事实上，茨姆申人是随夫居的，由此我们可以确定（而且必须确定）：其中一个方面与在对他们制度的直接“释读”中的观念相一致，另一个与相反的观念相一致。随着由西向东的回程而来的是回到随夫居的习俗之中。在土著看来，旅行的方向是唯一真实的方向。其他的则纯粹是虚构。

而且，这就是神话所宣称的。东行保证阿斯迪瓦尔回到他适应的环境、土地，回到他的故乡。当他往西走时，他是食物提供者，结束了饥饿；而在按食物离去时所取的同一方向旅行时，他弥补了食物的不足。在海狮的胃里作相反方向旅行时，他象征性地等同于食物，按食物返回的方向旅行。

这同样适合随妻居的情况，它作为一种否定的现实而被引入，以弥补由丈夫之死而引起的随夫居的消失。

那么，在土著看来，东西方向是什么方向呢？它就是烛鱼和鲑鱼每年由海入河并疾速上游所遵循的方向。如果这一方向也是茨姆申人为了获得对于他们的具体社会存在的逼真描写所必须遵循的方向，那是否因为他们认为自己属于鱼类；即他们把自己置于鱼的地位上，或者毋宁说，他们把鱼置于他们的地位上呢？

这一通过演绎推理方法达到的假设由仪式制度和神话而得到证明。

在太平洋西北海岸的土著中，捕鱼和鱼的加工是举行各种仪式的重要场合。我们业已知道，为了榨出烛鱼油，妇女必须用其袒露的胸脯来压榨烛鱼；不管气味如何难闻，烛鱼渣必须放在住宅附近让它腐烂。鲑鱼不会腐烂，因为它已被晒干或熏干了。另外，还必须遵守其他仪式条件，例如，鲑鱼必须用贝壳制成的原始刀具来切割，禁止用任何一种石头、骨头或金属刀具。妇女们叉开两腿坐在地上，做这项工作①。

这些禁忌和规定似乎表现了同样的意图：把鱼俨然作为男子相待，至少是一概拒斥或严格限制使用属于文化部分的人造物品；换言之，否认或看轻鱼与男子之间的差异，用这种方式，造成鱼与男子之间的“直接”关系。

至于这些神话，它们讲述了一个故事：有一位王子访问鲑鱼王国，赢得了它们的联盟后，他自己也变为一条鱼回来了。所有这些神话都有一个小插曲：饥饿的王子受到鲑鱼的欢迎，他知道，他决不会吃与它们相同的食物，但他必须毫不犹豫地杀死并吃掉这些鱼，而不顾及这一事实——从那时起它们就以人的形象出现在他面前②。

---

① 博厄斯：《茨姆申神话》，第449—450、919—932页。

② 同上书，第192—206、770—778、919—932页。

正是在这一点上，神话的认同无意碰上了鱼与男子之间的唯一真实关系：食物关系。这个关系是不可逾越也不能改变的。即使在这则神话里，它也作为非此即彼的选择关系而存在：或者象鲑鱼一样饮食（尽管他是一个男人）或者吃掉鲑鱼（尽管它们象男人一样）。后一个方案是正确的，假定观察到的是鲑鱼所要求的仪式，而且由于这仪式，鲑鱼才从它们的骨头中再生（这些骨头被认真地收集起来，然后浸泡或焚烧）①。但是第一个方案滥用人与鲑鱼而不是鲑鱼与人的认同。在神话中对此感到有罪的人物变成了树根或岩石（象阿斯迪瓦尔那样），处于不动状态中，永远束缚在地上。

从以不可抑制的运动来表征的最初境况开始，到以永远不得动弹来表征的最后境况结束，阿斯迪瓦尔的神话用自己的方式表达了土著哲学的一个基本方面。神话开头向我们表明缺少食物；上述一切使我们想到，作为食物提供者的阿斯迪瓦尔，其作用就在于否定这种短缺，但是，在食物有了以后，那又是另外一回事了。事实上，随着阿斯迪瓦尔自己成为食物（不再是食物提供者）而最终达到这种有食物的情况时，便导致一种惰性状态。

但是，饥饿同不能动弹一样也是不能容忍的人生条件。因此，我们必须断定，对这些土著说来，唯一肯定的存在形式就是非存在的否定。不可能在本书的范围内发挥这一假说。但是，让我们顺便指出，有一天它将阐明这种表现的需要，在赠礼、节庆、典礼和封建的竞争中，这类需要似乎是太平洋西北海岸社会的特征。

最后还有一个问题需要解决：即纳斯河讲法与那些在海岸收

---

① 缺少有关其他鱼类，特别是蜡族的情况，但在博厄斯：《美洲太平洋海岸的印第安语》中清楚地表明，在海狮国中，主人公忘了它们的鱼骨，因为这些骨头最终从他的胃中出来，使他死去。

集的讲法之间的差别所提出的问题，在海岸讲法中的行动发生在斯基纳河。到目前为止，我们研究的一直是后一类讲法。现在，让我们来看看纳斯讲法。

饥饿统治着拉克斯卡尔察普和吉特温克西尔克这两个村子。现在还能认出这两个地方：第一个村子就是现在位于纳斯湾的格里维尔①；第二个村子在下纳斯河，但在上游更远的地方②。两个因结婚而分开的姐妹分别住在这两个村子里。她们不约而同地决定到中途某个地方相会（这地方因纪念这事件而得名）。她们只有一点食物。来自下游的妹妹只有几只浆果，来自上游的姐姐只有一小块鱼子。她们分吃了这些食物，并为她们的悲惨处境而难过。

她们中的一个——来自上游的姐姐——还带了个女儿，但那孩子在故事中不再出现。来自下游的妹妹尚未结婚。一位不速之客晚上到她那里。他名叫胡，意思是“幸运”。当了解到她们的处境后，他奇迹般地给了她们食物，妹妹不久生了儿子阿西惠尔。他父亲为他做了一双雪鞋。起先，它们毫无用处；但一经臻于完善，就给穿鞋者带来魔术般的能力。阿西惠尔的父亲还给他两条狗和一杆能穿透岩石的长矛。那以后，阿西惠尔就崭露头角，成为一个出色的猎人，与他较量的其他鬼神都相形见绌。

在这个讲法中，接着是胡避开他妻舅的一段情节，在上面已

---

① J.R.斯旺顿：《北美印第安部落》，第568页。“拉席尔扎赛或格里维尔”；“吉特温克西尔克……在纳斯河口附近”。然而，吉特温克西尔（吉特温克西尔特）在M.巴博：《图腾柱》的地图上位于峡谷上游。

② E.萨皮尔：《纳斯河流域印第安人的社会组织图略》，第2页。“格里维尔（拉克斯卡尔察普）……”。据萨皮尔说，吉特温克西特尔库人“新移住地人”，形成始于下游的第三个尼斯卡部族。

概述过了。

> 于是，他们带着他们的姐妹和外甥来到位于纳斯[1]峡谷下游的吉特克萨顿。在那里，主人公被一个装扮成白熊的神的奴仆引到天上。但是，由于没有跟上熊，他未能进入天堂而重返人间。
>
> 接着，他来到茨姆申人的土地上，在那里他与海狮猎人的妹妹结了婚。他以自己的优越羞辱猎人，结果被他们抛弃。后来他到海狮的地下王国看望海狮，他照料它们，为它们治病，得到了用它们的肠子做成的小船，小船把他送回海岸。在海岸，他用人造逆戟鲸杀死了妻舅。他找到了妻子，再也没有与她分离。

显然，这个讲法的内容很贫乏。几乎没有什么情节。当与博厄斯的《茨姆申本文》（它迄今为止一直是我们的参考点）相比较时，事件的顺序混乱不堪。不过，把纳斯讲法简单地看作斯基纳讲法的微弱反响，这就不对了。在保存得最完善部分——事件的最初部分里，似乎还保留了丰富的细节，但丧失了无疑是形成系统的种种置换。因此，让我们先把它们排列成表，把两种讲法共同的因素和已变化了的因素区分开来。

在两种讲法中，故事都发生于某个河谷：斯基纳河谷和纳斯河谷。都是在冬天，饥荒时期。两个有亲属关系的女子，一个住在上游，另一个住在下游，决定一起行动，并在中途相会。

有几个差别是显而易见的：

---

① E.萨皮尔：《纳斯河流域印第安人的社会组织图略》，第3页，"吉特克萨是用网捕鱼的人"；巴博：《图腾极》中的地图：吉特哈廷位于峡谷下游的小港湾开始的地方。这个地方好象就是开始被叫作拉克斯卡尔察普的村庄。

行动地点	纳斯	斯基纳
河流状况	?	冻结
两个村子的位置	相距不远	相距很远
两个女子的关系	姐妹	母女
身份	{一个已婚 一个未婚}	两个寡妇

显然，这些区别与纳斯讲法中所有对立的弱化是相等的。这在两个村子的位置情况方面很引人注目，在两个女子之间的关系上更是如此。在后一种关系中，有一个不变因素，即年长者与年轻者的关系，它在一种讲法中以母/女形式出现，在另一种讲法中以姐/妹形式出现。彼此住的地方，第一对要比第二对彼此离得更远，而且第一对由比第二对（仅说姐姐已婚，但未说明她是否失去丈夫）更激烈的事件（两人同时成了寡妇）结合在一起。

人们也许会证明，纳斯讲法是弱化的斯基纳讲法；斯基纳讲法不是另一种讲法的强化形式。其证据是，原来的母/女关系以带着女儿的姐姐这种母女关系形式保留下来。在纳斯讲法中，这个细节在任何一方面都不具有功能（追忆中的生殖力和预期的生殖力之间的对立给出这个不变因素），正如在公式 a 中所看到的：

a. 〔母亲:女儿〕::〔(母亲+女儿）:非母亲〕

但是，人们能在“多”或“少”或量的意义上考虑这些区别，它们由其他真实的颠倒所伴随。

在斯基纳讲法中，年长的来自下游，年少的来自上游。在纳斯的变异讲法里，实际情况正好相反，因为这一对（母+女儿）来自吉特温克西尔克即峡谷上游，而未婚的妹妹（她将与神奇的保护人结婚，因而与斯基纳讲法中的女儿相同）来自下游拉克斯卡尔察普。

在斯基纳讲法里，两个女子两手空空，不得不分吃在她们相

遇地方找到的一只烂浆果。纳斯讲法再次表明一种弱化，因为尽管她们的食品少得可怜，但毕竟还有：一把浆果和一块鱼子。

	河下游		河上游
斯基纳讲法：	o⟶	烂浆果	⟵o
纳斯讲法：	浆果⟶		⟵鱼子

很容易表明，在太平洋西北海岸以及美洲其他地区，腐烂被看作是食物与粪便的临界线①。如果，在斯基纳讲法中，一只浆果（在量上，是少的食物）是腐烂的（质量最差的食物），那是因为浆果与好食物相比，本身就被认为是一种差的食物。

毫无疑问，在斯基纳讲法中，故意不把两个女子与任何一种具体食物联系起来，而把她们与没有任何食物的状况相联系。但是，这种“食物短缺”虽然属于否定范畴，却并不是一个空洞的范畴，因为神话的发展在追溯中赋予它以内容。这两个女子代表“食物缺少”，但她们还必定分别代表东和西、陆地和海洋。阿斯迪瓦尔的神话指出了两种生活方式之间的对立，它还与同样的基本要点和同样的因素密切相关：一方面是山上猎人，另一方面是渔民和海上猎手②。因此，在斯基纳讲法里，“有关食物”的对立是双重的：(1)肉食（在极端位置上）和素食（在中间位置上）之间；以及(2)海洋动物（西）和陆上动物(东)之间的对立如下：

素食：		中间		未点明的
肉食：	（海） （西）	——————	（陆） （东）	点明的

① 许多神话都论及由人类造成的鲑鱼损耗，由于人们不吃腐烂的鱼，或者，由于他们一发现鲑鱼之母通过它的泄殖腔产子时就要作呕。

② 博厄斯：《茨姆申神话》：“海上猎手需要一种与山上猎手完全不同的训练。”

由此，我们得到公式b：

b.〔陆：海〕：：〔（海+陆）：中间〕

它与公式a的相似之处立即就显示出来了。

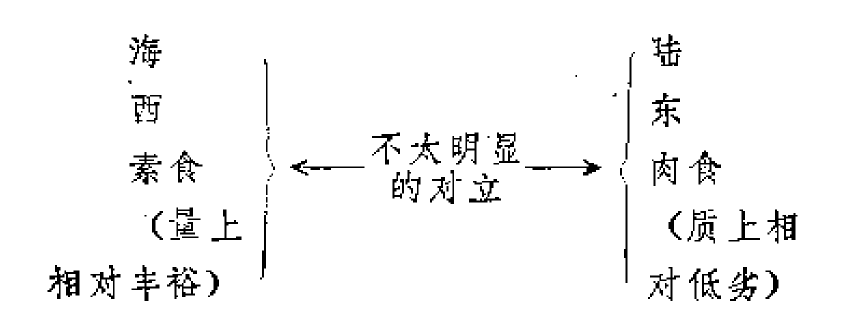
纳斯讲法中的食物系统基于简化结构（具有两项而不是三项）和弱化对立之上。素食从根本未点明到略微点明。从界乎于有食物和没有食物边缘的情况，变为在量上（一把浆果）以及质上（更新鲜的浆果）都是肯定的食物。素食现在并不与肉食——明确规定的一个类目（在这里由负号-1来区别）——而是与同样的肉食所能想象的最可怜的状况（对此，我们用正号+1来表示）相对立，这以三种方式来完成：

鱼，不是肉

鱼子，不是鱼

"象手指那么大"一块

这样，我们就有了一个系统：



从食物系统的观点来看，这则神话的两种异文之间的关系可用如下公式来表示：

C_1.〔（-肉）：（-鱼）〕

：：〔dx（肉+鱼）：dx（素食）〕

或者，用简化的形式（dx数量极小，可以忽略不计），

C_2.〔肉：鱼〕

：：〔（肉+鱼）：（素食）〕

其中（肉＋鱼）之和构成肉食类。还要指出，在a、b和c这三个公式之间存在着相似之处。

纳斯讲法中的两种食物形式是浆果（下游）和鱼子（上游）。鱼子是河里的肉食，浆果是地上的素食，而且，在所有地生食物中，这（与在山里追捕的猎物相比）是与河岸自然相联的食物①。

因此，从这一观点来看，这则故事从一种讲法到另一种讲法的流传过程中所发生的变化可用公式d来表示：

d.〔西:东〕::〔海:陆〕

::〔水:陆（坚实的)〕::〔河:岸〕

但是，河与岸之间的对立不仅仅是东与西之间以及坚实的陆地与水之间（在海/陆对立中得到最突出的表现）的基本对比的弱化。它也是后一个对立的一个功能。

事实上，河/岸对立在内陆要比在海岸附近更突出（在内陆，因素"水"还原为"河"）。在那里，这一对立不再这么恰当，因为在"水"类目里，海比河更重要；而在"陆"类目里，海岸要比河岸更重要。人们因而可以理解倒置的原因，由此，在上游，我们又可获得公式d：

d.〔水:陆（坚实的)〕I::〔河:岸〕

但在下游——河与岸一起与陆类似，这次与海对立——得到公式e：

e.〔水:陆（坚实的)〕::〔海:(河＋岸)〕

其中，(河＋岸）一起置换原先由"陆"占据的位置。

因为d与e可以得出公式f：

f.〔陆:水〕::〔(河＋岸):海)〕

它与公式a、b和c相类似，这个例子表明神话学上的变化可用一系列等值来表达，以致两个极端完全颠倒过来。

---

① 博厄斯：《茨姆申神话》："妇女一同乘小船出去或者步行在树林中采集浆果。"

事实上，在最后转变阶段上，下游和西方的位置由素食即由“地上食物”所占据；上游和东方的位置由肉食所占据，它由鱼子构成，因而是河里的水生食物。约简为她们的公分母，即年长/年轻关系，这样，在上游/下游关系方面，两个女子以协调的方式处于他们已经交换的位置上[①]。

因此，在斯基纳讲法里，河与岸之间的弱对立中立化了（神话明确指出河水冻结，她们在冰上行走，以此来说明这点），这有利于否定地引出的海与陆之间的强对立（因为通过与这两个女子各自位置相关的食物缺少情况说明了她们的特点）。在纳斯的讲法中，正是这一强烈的对立因为弱化和颠倒而中立化了，这有利于肯定地引出的河与岸之间的弱对立（两个女子获得应有的食物，尽管微不足道）。

如两种讲法所说的，在有关神奇的保护者的情节中，可发现类似的变化。在斯基纳讲法里，他只供给肉，猎物的个头越来越大（依次是：小松鼠、松鸡、豪猪、海狸、山羊、黑熊、灰熊、驯鹿）。在纳斯讲法中，他同时提供肉和鱼。数量如此之大，以致在一个场合里，棚屋“堆满肉和鱼”，而在另一个场合里，只是“堆满肉干”。在斯基纳讲法里，两种生活形式之间的平衡的形成要晚得多，而且是暂时的。在阿斯迪瓦尔的第三次婚姻即与吉特克萨特拉人的妹妹结合期间，他在妻舅的陪伴下，提供了丰富的“鲑鱼和鲜肉”，他们把这些食物卖给饥饿的茨姆申人[②]。

---

① 年轻女子象征预期的生育力，她表现出突出的女性特征，而在年长女子身上则没有这种特征。在斯基纳人的讲法里，年轻女子必定总是处在这一（地上）位置，因为她将要生育阿斯迪瓦尔——山脉的主人和人间的猎人；出于同样的原因，在纳斯的讲法中，还为她增添了浆果采集者所具有的严格的女性特征，浆果代表地上食物。参见博厄斯：《茨姆申神话》：“当男人们得到除水生贝壳以外的所有肉食时，女人们采集浆果并挖掘根茎和水生贝壳类。”（第52、44页）

② 博厄斯：《茨姆申本文》，1902年版，第225—226页；1912年版，第74—77、120—123页。

另一方面，阿斯迪瓦尔的父亲给了他许多魔宝，它们立即奏效（斯基纳讲法）。而给阿西惠尔的那些魔宝却必须逐渐臻于完善（纳斯讲法）。在每一个讲法中，主人公都象食物一样地在海狮的肠胃里东渡回来。但是，在第二个讲法中，从胃（斯基纳）到肠子（纳斯）的变化让人想起即将腐烂的食物，这个主题在这里是最终的而不再是最初的（在斯基纳的讲法里，烂浆果是两个女子的最初食物）。还须记住的是，从这些观点来看，必须容忍烛鱼——免于饥饿的唯一希望（在茨姆申人那里，烛鱼叫做：hale-mâ'tk，意思是"救星"）——直到它腐烂为止；否则，就会触犯这些鱼，那它们就永远不会再回来了。

我们已确立了一些相互关系的形式一致性，具体内容是如何给予这种由这些相互关系的颠倒伴随着的对立弱化的双重机制的呢？首先应当指出，这一颠倒是在这两个村子的居民各自所处的地理位置上给定的。尼斯卡人即纳斯人，位于北面；茨姆申人（它的名字的意思是："在斯基纳河里""斯基纳"〔"Skeena"〕来自K-sia'n）在南面。为了在异国他乡（相对来说）结婚，纳斯主人公到茨姆申人的国土上——也就是说，朝南走到斯基纳去；出生于斯基纳的阿斯迪瓦尔其最后一次婚姻表明，直到婚姻破裂前，他一直与他的姻亲住在纳斯，因而是在北面。每个村子的人民自然形成对称的然而却是颠倒的同一国土概念。

但是，神话证明，事实上，斯基纳流域/纳斯流域的两重性——包括两者之间的地区，形成茨姆申人的国土（在广义上来说）——可看作一种对立，也可看作分别与两条河中的一条相联系的经济活动。

一个出身不凡的青年决定在夜幕笼罩大地时去天上。他变成一片树叶，使太阳主人的女儿怀孕。她生了个儿子，名

叫巨人。孩子占有了太阳，成了白天的主人，下凡人间。在人间，他遇见同伴洛戈博拉，他是雾、水和沼泽的主人。两个孩子互相竞争，在几次未分胜负的比赛后，他们决定进行射箭比赛，用斯基纳河与纳斯河来打赌。巨人以计谋取胜，他太高兴了，以致用茨姆申语——斯基纳下游地区的方言——来表达他的感情。于是，洛戈博拉说："巨人兄弟，你赢了。现在，烛鱼将每年夏天到纳斯河来两次"。特克桑申（巨人）说："斯基纳河里的鲑鱼将一直肥美。"接着，他们划出特克桑申在纳斯河沿河地带赢得的那一份……这以后，兄弟俩就分手了。

由博厄斯收集的一种讲法说，"特克桑申朝着大海的方向走去，洛戈博拉往南走到他出发的地方"①。

总之，地理位置的对称仅仅提供了解释的出发点。我们看到，相互关系的颠倒本身就是所有对立一般弱化的功能，仅仅靠用南取代北和用北取代南是解释不了这些对立的。在从斯基纳到纳斯的流传过程中，这则神话经受了两种方式的变形，而这两种方式在结构上是关联的。首先，它被简化了，其次，它被颠倒了。为了使人可以接受，任何一种阐释都必须分别考虑这两方面的情况。

斯基纳人与纳斯人说相似的方言②，他们的社会组织几乎完全相同③，但是，他们的生活方式却迥然相异。我们已经描述了斯

---

① 博厄斯：《茨姆申神话》，第70页；《茨姆申本文》，第7页。

② 博厄斯：《茨姆申》，载《美洲印第安语言手册》。

③ 显然，戈达德在《西北海岸的印第安人》一书中的错误在于把族外婚的两个区别，而不是四个区别归之于尼斯卡人（参见萨皮尔：《纳斯河流域印第安人的社会组织简略》，第3—7页）。这个错误也许可用如下事实来解释：特林基特人的近邻尼斯卡人比茨姆申人更经常地感到必须把最小公倍数规则应用于他们的社会组织，以使族外婚的法则可在与外人的婚姻中予以考虑。

基纳河和海岸一带的斯基纳人的生活方式，它由两次季节性的大迁徙来表征：在冬季城镇与夏季营地之间的迁徙，接着是纳斯河春季烛鱼汛期和斯基纳河夏季鲑鱼捕捞之间的迁徙。

至于纳斯人，他们似乎并不定期去斯基纳河。我们最常听到的是，那些住在纳斯河上游很远地方的人被称作 kit'anwi'like，意思是“时常离开定居村子的人”，因为他们每年要沿河而下到纳斯河湾，不过只是为了捕捞烛鱼①。因此，尼斯卡人最大规模的季节性迁徙似乎一直限于纳斯河流域，而茨姆申人的季节性迁徙则基于更为复杂的斯基纳-纳斯系统上。原因是，三月里，烛鱼来到纳斯河，因而纳斯成了所有急切等待其救星到来的各个部落的会合地。鲑鱼要较晚才游到这两条河。所以，尼斯卡人住在一条河的流域之中，而茨姆申人住在两条河的流域之中。

正因为如此，所有土著人才能把纳斯/斯基纳的两重性概念化为一种对立，进而把与此相关的烛鱼和鲑鱼的两重性看成是一种对立。这一点是毋庸置疑的，因为奠定这一对立基础的神话是博厄斯记入两种实际上相同的讲法之中的，一种用的是纳斯方言，另一种是斯基纳方言。但是，这个所有人都承认的对立也许对每个部族来说含义并不相同。茨姆申人每年都要亲历这一对立；尼斯卡人则满足于知道这么回事。尽管由对立的两项形成的句法结构在茨姆申人的语言中作为非常明显的模式而存在，可能讲话者就是这样有意地表现它的②，但是，它的逻辑和哲学含义在这两个部族中却不会相同。茨姆申人用它来建立一个巨大严密的系统，但这系统在他们的具体存在没有用同样的二元性标记标

① 萨皮尔：《纳斯河流域印第安人的社会组织图略》，第3页。

② 博厄斯和亨特引用三十一对具有下述对立形式的“表示地方的虚词”：向上/向下；进入/出来；向前/向后等等，参见博厄斯，《美洲印第安语言手册》，第300—312页。

明出来时，是不能全面在人民中间传达的；也许，纳斯河的流程不象斯基纳河那样定向地由东到西这一事实使地形图式更其难解。

这样，我们就得到神话思想的基本特性，有关它的其他例子在别的场合很可能俯拾皆是。当神话的图式从一地一个群体传到另一个群体时，由于两个群体的语言、社会组织或生活方式的差异如此之大，使神话难以交流时，它就开始变得枯竭和混乱了。但是，人们会发现当通道变得最狭窄时，神话不是最后因失去它的所有轮廓而被湮没，而是被颠倒过来并且重新获得它局部的精确性。

同样的颠倒还发生在光学中，一个图像透过一个适当的大孔径，就能让人一览无遗。但是，当孔径过于狭窄时，形象就变得模糊不清而难以看见了。然而，当孔径进一步缩小到针尖那么大时，即当传导即将阻塞时，形象就颠倒过来重又变得清晰了。这一实验在学校中用来证明光的直线传播——换句话说，证明光线不是胡乱地、而是在结构场的限制下传导的。

这项研究用它自己的方式构成一种实验，因为它限于一个实例，而且它的通过分析分离出来的诸因素在几个共变系列中出现。如果这个实验有助于证明，神话思想领域也是有结构的，那么它就已达到目的了。

附　言

致力于美洲神话研究十五年之后再重读此文，觉得需要做些修改——其中有些已落实到正文里——和评注。严格地按博厄斯的意见(《茨姆申神话》第793页)，《美洲太平洋海岸的印第安语》和《茨姆申本文》(1912年版)中的两种讲法实际上是相同的。我对前者几乎未予注意，认为它是后者的“弱变化”而可以

置之不顾，它们之间只有“微小的差异”①。但是，实际上，这两个讲法之间存在着相当大的差异。

主要差异在于两个女子各自的位置，它们在两个讲法中完全颠倒过来了。母亲来自上游，女儿来自下游，这似乎削弱了对上述《茨姆申本文》(1912年版）中的茨姆申方言讲法与《茨姆申本文》(1902年版）②中的尼斯卡方言讲法之间的关系所作的解释。只是在1895年版本中的讲法里，两个女子行走于其上的那条冻结河道是斯基纳河时，这解释才会是真实的。但是，尽管这个讲法也来源于茨姆申人而且并未言明这条河（至少在神话开始时如此），仍有充分理由相信，这条河是纳斯河。假如这样的话，我们的绝非不正确的解释就将更为有力，因为它把河流的变化与两个女子的上下游位置的变化联系起来了。

为什么纳斯河更可能是上述讲法中的那条河呢？让我们首先指明，在这个讲法里，有一位年轻的女子与来自另一个部落的男子结婚。从地理上说，母女俩住得并不远，因为她们在步行离开各自村子后两天就相会了；但是，在另一方面，从社会学上说，她们相隔遥远，因为女儿的婚姻提供了一个非常明显的族外婚的例子。所以，按照纳斯讲法中盛行的随妻居的同样原则，当他的儿子阿西瓦长大后，胡（幸运鸟的化身）决定，让阿西瓦去与他母亲和外祖母一起生活，住在她们的村子里。

住在外祖母的村子里，阿西瓦专在山里狩猎而不在海上捕猎（一个显然多余的细节，因为这村子在很远的上游，但这个细节后来变得非常有趣)。他在那里结婚，这次很可能是与一位女乡

① 参见拙著《神话学》，第1卷第34页注1。

② 这段文字主要是比较分析《美洲太平洋海岸的印第安语》(1895年版)、《茨姆申本文》(1902年版)、《茨姆申本文》(1912年版）和《茨姆申神话》(1916年版）四本书中的四种讲法。下面分别用这几本书的出版年代表示四本书。——译注

亲，为此，他向妻舅付出了高昂的代价——在狩猎中杀死的全部动物。因而，这次族内婚在同太阳的女儿（这里仅指出她是神熊的主人）结婚之前。而在斯基纳讲法中，这段与女乡亲的情节继天上婚姻之后，而且主人公自食了通奸的后果。

据1895年版本中的讲法（第287页），阿西瓦与妻子一起住在山上，但是，他的住处靠近纳斯河，就是在纳斯河岸上。他第一次发现神熊并溯流而上跟踪它。不仅如此，当他的慈悲的岳父同意把他送回人间时，就是把他放在纳斯河岸上的，也正是在这里，阿西瓦后来遇到捕捞烛鱼回来的吉特克萨特拉部落的六个兄弟。他们把他带走（也许是到他们居住的岛上），把他们的妹妹许配给他，只是在后来才把他抛弃在一块礁石上，因为阿西瓦"尽管到那时为止他一直在山里狩猎"（参见博厄斯1895年的版本，第287页），证明自己是比他们更为出色的海上猎手，羞辱了他们。因而，照这样看来，1895年版本中的讲法与1912年版本的讲法相反，按后者，吉特克萨特拉人是到纳斯河赶烛鱼汛的途中在海岸上发现主人公的。相反地，在前一种讲法中，他们是鱼汛结束时在纳斯河上发现他的，并和他一起去他们居住的海岛。

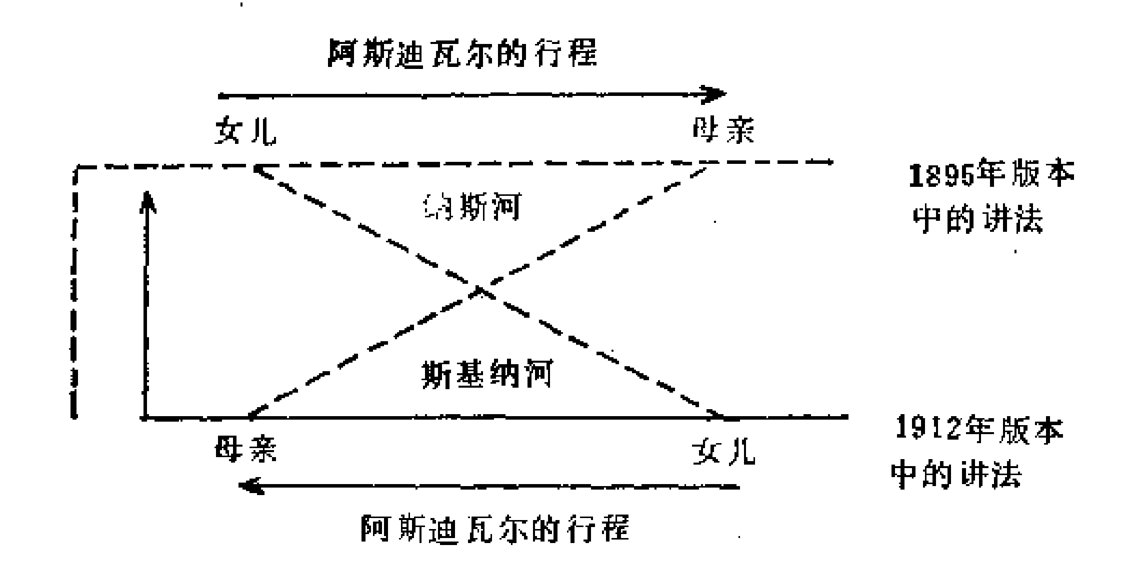
上述所有迹象都表明，可以假设在主人公的吉特克萨特拉婚姻之前，神话整个发生在斯基纳河。1895年版本中的讲法因而就成为发生在斯基纳河流域的1912年版本与实际上来自纳斯河流域的1902年版本中的讲法之间的一个折衷物；而这种讲法和斯基纳讲法的起源相同，但活动场所在纳斯河。首先，两个女子各自的位置与纳斯讲法是一致的，但她们的关系都与斯基纳讲法相同。神话中的其他细节也有助于给它以其他两个讲法之间的折衷物的性质。至于这两个女子的生活距离相近或者相反，相距很远，我们看到从地理上来说，她们离得并不远；从社会学和政治上来说，她们相距遥远，因为女儿嫁到外部落。至于食物，也是如此。不是带了食物或完全没有食物，而是现找到一只烂浆果，

或来时没带食物，她们拾了一些烂浆果，两人分吃了，继而在她们营帐附近，捡了一块针叶朽树皮吃了。这食物的两重性和河岸与陆地之间的两重性相一致，因而在斯基纳讲法中的水和陆的两重性就与纳斯讲法中的河与岸的两重性部分一致。顺便应当指出，如果1912年版本的讲法中的两个女子找到的仅有的完全烂了的浆果不管从数量上或质量上说，都不宜作食物，那么两个女子从树干上割下的“烂云杉树皮”似乎只是为了取火：“她们的火马上就要熄灭了。于是，年轻的女贵族……想去弄点树皮。”在斯基纳讲法中，她们的神奇的保护者为她们提供的动物越来越大，在1895年版本的讲法中也是如此，不过是按缩小的比例，从松鸡到山羊。

尽管1912年和1916年两个版本中的故事是在讲茨姆申方言的斯基纳河下游收集到的，但故事却不是在这条河上，而是在纳斯河上发生的，如1902年版本中所讲的那样。现在是否有可能离开这一事实来理解1895年版本中的讲法的特殊位置呢？换句话说，为什么茨姆申人自己觉得有必要让他们的神话不是发生在他们的领土上，而是在尼斯卡人的土地上呢，这种转移是否具有一种独立于可观察的变化的固有功能呢？而照我们目前情况来看，这些变化被归结为其他讲法之间的一种折衷物。

让我们把1895年版本中的讲法与斯基纳讲法中的相应段落作一番扼要比较。后者起先发生在这条河上，主人公从这条河的上游往下游走去。他到了河湾，然后沿海岸往上走到纳斯河口。在海岸，他遇见吉特克萨特拉人，前者描述的行程是对称的和相反的。主人公朝纳斯河上游走去，先到他祖母的村子，在那里结了婚，接着追赶熊到了更上游的地方。随后，他与吉特克萨特拉人一起返回下游，直到他们在斯基纳河口的领地。两个讲法都很仔细地考虑到这种对称。1912年版的讲法中说，已在他的下游出生地定居的阿斯迪瓦尔开始跟踪“下到峡谷”的白熊。1895年版

本中的讲法告诉我们，阿斯迪瓦尔定居在他祖母村子附近的上游，并在那里结婚，他被熊引到更远的“上游”。这些差异可用图表的形式表示如下：



不过，这一对称构造造成某些困难，1895 年版本中的讲法明智地对此保持缄默。确实，它意味着，阿斯迪瓦尔是被住在纳斯河很远上游的吉特克萨特拉人收留的，没有详细说明这些人后来是如何设法回到他们在斯基纳河口以外的岛屿领土上的。对纳斯河下游旅行的描述可能确实改变了如同它们在两种讲法中出现的空间形状之间的美妙对称。但是，它能意味着什么呢？

我们记得，1912 年和 1916 年版本是如何结尾的。在前者中，阿斯迪瓦尔颇为思念他在那里度过童年的山脉。他回到了那里，他的儿子也回到他那里。有一天，阿斯迪瓦尔外出打猎，忘了带滚雪鞋，结果死在山上，变成了石头。在 1916 年版本里，沃克斯的遗忘——他秉承父亲的性格，在父亲的猎区里继续狩猎——是与另一个错误交织在一起的：他不能使妻子服从他；她误解了他所有的命令。结果他自已也象父亲那样变成石头，而他的妻子吃饱了油，胀破肚皮，变成了燧石。

那么，1895 年版本中的讲法是怎样结尾的呢？在摆脱了他

那些邪恶的妻舅（按1912年版本，最小的妻舅除外）后，阿西瓦与他的吉特克萨特拉妻子和睦地住在她的村子里（因而是在海岸）。但是，几年后，他渴望再看到曾待他十分友善的海狮。他的儿子想知道为什么海狮给他东西吃以及给他吃的是什么。起先，阿西瓦不肯说，后来他被缠得没办法，只得说出，自己吃的是生活在海底岩石间的鳕鱼（鲉科的一种多刺鱼Sebastodes ruberrimus）和烛鱼油，他还说，这油很好吃。刚说完这些话，他就倒下死了，鱼骨都从他的胃里冒出来。神话断定，这是因为他说出了在海狮中间发生的事，所以他就这样死去了。

这个结尾引出好些议论。按1912年和1916年版本中的讲法，阿斯迪瓦尔和他的儿子沃克斯住在山里（阿斯迪瓦尔感到眷恋故乡）。他们都在深入深山的狩猎中丧命（1916年版本明确指出，是进入不熟悉的地区），因而表明主人公是食物提供者。与此相反，根据1895年版本，起先仅仅是山里猎人的阿西瓦（见186页），住在海岸上，甚至多半住在岛上，他因思念他在海狮中的短暂生活而死，那是在远海上（可能在更远的海洋中），在那里，（他的懊悔大都由海狮的烹调而产生）他又把自己当作食物的接受者。在一种场合思念山脉（尽管阿斯迪瓦尔一直生活在斯基纳河湾附近和海岸上、两次结婚也都在那里），在另一种场合是眷恋远海（尽管阿西瓦在纳斯河上游、"在山脉里"居住结婚）①。这些结尾表现了它们之间的严格对称，它与在不同讲法中为主人公安排的各自旅程之间的严格对称一样。这个例子再次证实，神话信息通过对立来逆向确定颠倒的构成。

对这两个信息来说（不管主人公因怀念陆地还是怀念海洋而死，都归之于他不能在两个因素之间实现平衡），纳斯讲法②处于

① 博厄斯：《美洲太平洋海岸的印第安语》，第287页。

② 博厄斯：《炎姆申本文》，1902年版第175—176页。

中立的地位。主人公游历天国的尝试失败了，他在地下与海狮的共居并未留给他任何悔恨，他在第一次结婚的海岸上平静地结束了一生。人们因此理解为什么1895年版本中的讲法既保持了与1912年和1916年版本中的讲法的对称联系，还提供了与纳斯讲法的相合点，在纳斯讲法中，信息之间的对立被取消了。离开其他斯基纳讲话，1895年版本中的讲法可以说在达到它能提供前者的对称和颠倒形象的水平之前，就已经历了纳斯讲法的阶段(太平洋西北海岸的神话都倾向于同时设想同一问题的所有可能答案①)。

1895年版本的讲法中还有相当有趣的另一方面。它使我们能够精确地陈述神话中"遗忘"的语义地位。请记住，1912年版本的讲法用疏忽解释阿斯迪瓦尔的死；1916年版本的讲法也用疏忽解释他儿子沃克斯的死，这疏忽因夫妻之间的误解而加深，误解使夫妻双双死亡。但是，1895年版本的讲法用另一个错误取代遗忘：阿西瓦轻率地向儿子泄露他与海狮一起享用的食肴。从我们关于茨姆申人的现有人种史知识来看，我们还不了解这一泄露为什么会构成失误。是否禁止用烛鱼油烧鲉鱼？或者，最初的错误是否在于吃鲑鱼这样的鱼的骨头，而这于海狮是可以的，在人则绝对不行呢？再不就是，海狮禁止阿西瓦透露有关他在受到特别保护的神奇世界里逗留的任何细节？幸好这个小问题的解决对确立我们感到有趣的论点来说，不是必须的。只要指出这些就足够了：1916年版本的讲法在遗忘之外，还引入了作为后一个错误的组合变化的误解；1895年版本中的讲法用轻率的行为取代这两者。然而，事实上，遗忘、误解和轻率之间的同异之处是什么呢？我们能否把它们置于语义范围内并确定它们的关系呢？

让我们来对轻率下定义，它在于对某人说了不应对他说的事

① 列维-斯特劳斯：《德吉格先生析：安东尼的花园》，载《人》1972年第12期。

情，是对他人传播过多。由此可知，误解——它在于把所说的某件事理解成不是所要说的事情——可定义为传播不充分（同样也是对他人）。这样，我们就可以知道遗忘在这种系统中的位置。它也是传播不充分，不过不是对他人（在这个例子里），而是对自己。遗忘是不对自己说他应当能够说的话①。

		轻率	误解	遗忘
过多	不充分	+	−	−
他人	自己	+	+	−

遗忘的主题在故事和童话中经常重现，但是人们过去常常倾向于认为它是讲述者随意地用来恢复情节的"噱头"。如果刚才提出的解释可以推而广之，那我们就可看到，情况将截然不同。遗忘将作为神话思想的真正范畴而出现，或者，至少作为由传播形成的具有精确意义的这个范畴的模式。

在对必须给予其地位的1895年版本中的讲法作了这些思考之后，我们最后想对另一个问题即母方交表婚问题作某些扼要评论。我们认为这一问题不仅是茨姆申人，也是邻近民族的典型问题②。罗斯曼和鲁布尔晚近作的引人注目的研究似乎用令人信服的方式确证——通过对在交换礼物的宗教节日上的家系和新郎为女家提供财物和劳务作比较研究——如果这些资料证实茨姆申人中偏爱母方交表婚的特点，那么海达人和特林基特人的情况就不是如此，对他们说来，交换礼物的宗教节日的机制似乎只与对父方交表婚的偏爱一致。

① 我于1973年2月在温哥华发表的一次讲演里，提出了这一解释。这以后，不列颠哥伦比亚大学希达·托马斯夫人建议，作为与遗忘对立的怀旧可定义为对自己传播过多，因而说明了第四个也是最后一个结合：+，−。

② 参见列维-斯特劳斯：《神话学》，1971年巴黎版，第4卷第27页。

但是，在19世纪末和20世纪初可观察到的习俗无论是什么（我们知道，这些观察很少可追溯到更远），特林基特和海达神话象茨姆申神话一样，都肯定对母方交表婚的同样偏爱。我们已经概述并评论了茨姆申人的神话：一位公主拒绝与其表兄结婚。如博厄斯指出的那样，这则神话同样存在于特林基特人和海达人中。海达人关于斯基德盖特的讲法说明不了问题，因为它并未说明，这个女子是亲戚，而且整个故事发生在茨姆申人的领土上①。所以，它并不企图让我们了解有关邻近民族的任何情况。相反，始于特林基特的马塞特的讲法②，它对于两个主人公（分别为姑姑的儿子和舅舅的女儿）之间的血族关系是非常清楚的。提供资料的本地人对此这样说："从前，他们只同舅舅的孩子通婚，他们不愿让舅舅的财产落到别人手中。因此，（男人）就不允许任何人同他舅舅的孩子结婚。城镇首领的儿子加奥格尔也是这样想的，他为舅舅的女儿而努力，他舅舅的女儿也想嫁给他。"

特林基特人的讲法③反映了同样的情况。一位年轻的印第安人，是"某个民族酋长"的儿子，想同他的表妹结婚。然而，她父亲（男孩的舅舅）"要他的女儿嫁给外族的某个大酋长"。由于主人公希望通过利用他对他舅母即他心爱的姑娘的母亲的权力来达到目的（因为在古时候，当一个男子同一个有一位已到结婚年龄的女儿的女子结婚时，他也同她的女儿结了婚）。神话似乎指的是上层家族，据斯旺顿、默多克和拉古纳所说，在这些氏族中，男子可继承舅舅而与他的寡妇、女儿或她们俩结婚④。

有一个古老的证明暗示，在特林基特人中，父方交表婚更为

① J. R. 斯旺顿：《海达本文和神话》，载《美国人种学会第26期通报》，1905年华盛顿版。

② J. R. 斯旺顿：《海达本文》，载《美国自然史博物馆备忘录》第8卷，1908年纽约版。

③ J. R. 斯旺顿：《特林基特本文和神话》，载《美国人种学会第39期通报》，1909年华盛顿版。

④ A. 罗斯曼、P. 鲁布尔：《和敌人一起过的节日》，1971年纽约版。

盛行，这也许只是在父亲氏族中选择配偶这种比较普遍的倾向的结果(适用于男人)；对妻子说来，这个倾向将导致一个对称和颠倒的婚姻公式。

> 姑娘的父母都极想让她与父系家族中的某人结婚。他可能是叔叔、叔伯兄弟或祖父。男青年的父母同样也奉行这一原则，他们希望他与他父亲近亲中的某个姑娘或妇女结婚。她可能是他的叔伯姐妹、姑妈或祖母。在土著中，这种婚姻不仅被认为是非常合适的，而且它比其他任何关系的婚姻都更为他们所由衷地向往①。

我们看到，如果特林基特人用这种方式来表达他们对母系的偏爱，那么其结果就会是为男子选择父系姑表姊妹，为女子选择父系姑表兄弟，而这个女子本身又成为其配偶的舅表姊妹。

特林基特人有一个故事，讲的是一个年轻的海达人，他与他舅表妹结婚后不久，就被她所抛弃。他随他父亲离开这里到别的村子重新结婚②。当他的第一个妻子要求得到他的一部分财产时，他在父亲的帮助下赔偿了她的损失。这样坚持父亲的作用表明，父方交表婚可能在母方交表婚开始时就相继出现了；这两种形式因而都是许可的。如果我们补充说，茨姆申人的神话③讲的是一个男青年，他的父母亲和所有舅舅都催促他在父亲的氏族中娶一个妻子，与大量文献资料证明的对母方交表婚的偏爱相反。我们必须承认，这些人在思考他们自己付诸实践的制度的方式上存在着不确定性。

---

① J. F. 琼斯：《阿拉斯加特林基特人之研究》，1914年纽约版。

② J. R. 斯旺顿：《海达人种学文稿》，载《美国自然史博物馆备忘录》第8卷，1909年纽约版。

③ 博厄斯：《茨姆申神话》，第154页。

这些事实决不会削弱罗斯曼和鲁布尔的论证，它仍然是有力的。但是，它们至少表明，或者(1) 两种普遍化了的交换方式在特林基特人和海达人中间能够共存（即使其中一个表现出某种例外的特征）；或者 (2) 意识形态和实践之间存在着某种偏差，这种偏差以自己的方式表现了已引起我们注意的两个家系之间紧张关系。这些社会并不企望通过母系交换的唯一机制来保证其平衡，它们愈益依赖其他支撑在头衔和财产基础上的男方向女家提供财物和劳务的循环。这就是为什么——即使父方交表婚的普遍性在特林基特人和海达人中间获得明确承认，——我们仍然不相信它会削弱我们先前关于这个公式不可靠的论述之原因①。因为这种固有的不可靠性将通过如下事实而变得更加明显，成功地使这个公式变得更为持久的社会拥有其他政治的和经济的机制，社会的内聚力在更大程度上取决于这些机制。

① 列维-斯特劳斯：《亲属关系的基本结构》，第553—558页；《神话学》，第3卷第512—517页。

温尼贝戈神话四则*

在保罗·雷丁的使他成为我们时代的伟大人类学家之一的许多才能之中，他有一种使其工作独创一格的才力，这种能力在我们这一行中颇为罕见。这就是我们称之为flair（辨别力）的那种属于审美范畴的能力：即径直找出审美和那些含有特别丰富意义的资料、直接进行观察的才能。这种意义深藏在他的著作中，只有当人们相当用心地研究它们时，它才可能逐渐慢慢地显露出来。保罗·雷丁取得的收获——即便他本人不想碾磨它的话——也总是能为好几代研究者提供恒久的养料。

就这是我为什么要通过对他以《温尼贝戈文化：他们自己的描述》（1949年版）①为题发表的四则神话作某种思考来称颂其研究的原因之所在。雷丁本人在《序言》中指出："在发表这些本文时，我只考虑一个目的，就是把研究温尼贝戈文化的真实可信的资料交给研究者自由处理。"尽管抱着这个意图，尽管事实上四则神话分别来自不同的资料提供人，似乎仍有充分的理由把它们汇集在一本书中。从结构层次来看，所有四则神话都基于一种深刻的统一性之上，尽管事实上，一则神话（如雷丁在其导论和注释中所指明的）在内容、风格和结构上与其他三个迥然相异。我

---

* 本章系《结构人类学》第2卷第10章。原以《温尼贝戈神话四则：结构概述》为题发表，载《历史上的文化：献给保罗·雷丁文集》，1960年纽约版，第351—362页。本书是保罗·雷丁在世期间在斯坦利·黛门德教授指导下准备的，在雷丁1959年2月21日逝世后发表。

原注：本章原为英文，后由列维-斯特劳斯教授译为法文。在将英文译为法文的过程中，对本文作了些改动。

① 下面凡涉及此书的地方仅标明页码及段落，不另加注。——译注

的目的是，分析四则神话中的结构关系；并且提出，它们可以归在一起，不仅因为它们是涉及一个部落的人种史和语言学资料的部分搜集（雷丁也谦虚地表明这是他的唯一目的），还因为它们属于同一个类型，它们的意义在逻辑上是互相补充的。

第一个神话的题目是《两个获得再生的朋友：四夜守灵的起源》。故事说的是两个朋友，其中一个是酋长的儿子，他们决定为公众的福利而献出自己的生命。他们死后，在地狱里经历了一系列的磨难，最后来到创世者的宅邸，他允许他们获得再生，重新恢复他们从前在亲友中的生活。

正如雷丁在其评论（第 41 页第 32 段）中所解释的，这神话是由一种土著理论来支撑的。这一理论认为，每个人都有一定的寿数和人世经历。如果一个人未享尽天年，他的亲戚可以请求精灵把他尚未享完的寿数让他们分享。

这个理论还不止表面上这些。当英雄让自己被敌人杀害时，他所放弃的未用完的寿命就会增加到部族法定的生命资源中去。然而，他的奉献行为并非一点个人好处也没有。通过成为一名英雄，个人作了选择，他用全部寿数换来缩短的寿数。虽然全部寿数是独一无二的，一次给完，但是，这缩短的寿命却表现为一种可供来世使用的能展期的租约的法律原因。即通过放弃享尽全部寿数，而使缩短的生命无限延续下去。但是，由于英雄所奉献的全部寿数将增加普通人的平均寿命，因而每个人从中都可获益。这不但对普通人有效，他们的平均寿命将缓慢而实在地逐代增加，对那些勇士也有效，他们的寿命缩短了却可无休止地重新开始，假定他们仍然一心想要自我牺牲的话。

然而，不清楚的是，当雷丁把下述事实看作“次要的阐释”时，他是否完全公正地对待这位叙述人。这一事实是：主人公们进行这一探险是要对乡亲们的宠爱表示感谢（第 37 页第二段）。基于前面的分析，我的论点是，主人公们的这个动机十分重要，

而存在两场战争的事实又证实了这一点。第一场战争爆发时，两位主人公尚未成年，因此没有邀请他们参战，他们甚至不知其事。他们只是听说爆发了战争（第 11—14 段），于是自行决定参加。因此，我们必须断定，主人公对他们在其中崭露头角的那场战争不负责任，因为这场战争是别人策划和发起的。此外，他们对第二场战争也不负责任(他们就是在这期间被杀害的)，因为这后一次的袭击是敌人为报复第一场战争的失败而发起的。

基本思想是清楚的。两个朋友都缔结了美满的婚姻，他们的社会生活也很成功（第 66—72 段）。因此，他们非常感激部落同胞（第 72 段）。正如故事所说的，他们出发了，打算通过完成某种有用行动来奉献自己。他们在敌人为报复以前的失败而布下的埋伏中牺牲。显然结论应该是主人公们甘愿为他们的人民而死。他们是那些造成他们死亡的敌意行动的无辜牺牲者，他们的同胞对此是负有责任的。然而，后者将继承主人公为他们的利益而放弃的未用完的寿数。主人公将获准重返人间，可能还会以同样的方式行动；这样，同样的生命转让过程又将周而复始。

这一阐释与雷丁在其他场合所提供的资料是一致的。为了通过魔婆的考验（她使灵魂摆脱所有关于人间生活的回忆)，每一个灵魂都必须渴望部族在世成员的福利，而不是它自己的福利。

现在，从这神话的根子上，我们发现——如语言学家所说的那样——一种双重对立。首先，是普通生命与英雄生命之间的对立，前者享尽天年，但他的生命无法重新开始，后者为了部族的利益而冒生命危险。第二重对立是在两种死亡之间的对立，一种是直接的和最终的，尽管它允诺死者在冥府中永生；另一种是周期性的，它以在此世和彼世之间的来回往返为特征。

诚然，人们很想在温尼贝戈通向来世梯子的象征中看到这种双重命运的反映，如在梅迪辛·赖特人中所表现的那样。一根梯脚“象青蛙的一条腿，随着光和生命而伸曲、弹跳。另一根梯脚是一棵

红杉，因经常使用而变黑并且平滑光亮”（第71页第91—93段）①。

就上述分析范围来总结一下这则神话的意义：如果一个人想要享尽天年，他的死也是彻底的；如果他自愿放弃生命而求死，那他就增加了其部落同胞的寿命，而且确保了自己的地位，这地位由无限系列的不完全的生命和不完全的死亡组成。于是形成了一个三角系统。

再生

不完全的生命，不彻底的死亡

享尽天年 ——|—— 彻底的死亡

第二则神话题为《把妻子从阴间带回来的人》，它是同一主题的变奏，尽管含有重大区别。这里，我们同样发现一位主人公——在这个神话中他是丈夫——准备献出他的未享尽的寿命，不象在第一则神话中那样是为了部族的利益，而仅仅是为了一个人，即他那被夺走的心爱的妻子。诚然，主人公起初并不知道，他甘愿牺牲会保证他死去的妻子和他自己获得新生。假如他知道这一点的话——这对第一则神话中的主人公们同样有效——，奉献的基本因素本来不存在了。在两种场合，结果都是一样的：利他主义者失去生命意味着重新获得生命，不仅对于牺牲者自己，而且对于为之牺牲的一个或更多的人来说都是这样。

第三则神话《梅迪辛·赖特人所讲述的鬼魂阴间之行》，如题目所表明的，属于宗教性。它解释了梅迪辛·赖特成员死后在阴间所要经受的几种考验（正如其他神话中的主人公所经历的那

① 还可参见保罗·雷丁在《生死之路》，1945年纽约版，特别是在第63—65页上所作启发性的评论。

样），它表明如果他们克服了这些考验，就能获得再生的权力。

乍看起来，这一情况似乎与前两则神话不同，因为并没有人牺牲自己的性命。然而，梅迪辛·赖特成员实际上是以象征性的牺牲来奉献他们的生命的。正如雷丁在《生死之路》和其他地方所指出的那样，梅迪辛·赖特人采用的是在北美为人所熟知的形式，即让自己被"杀死"然后再复活。这样，仅有的分歧就在于这一事实：第三则神话中的主人公（赖特成员）一再地，尽管是象征性地，让自己经受自我牺牲的磨炼，而第一和第二则神话中的主人公却愿意一下子死去（他们期望这样）。可以说他们由于放弃全部普通生命代之以在仪式中的生与死不断交替的一生而使自己产生了对真实死亡的免疫力。因此，我们有权假定，假如这样的话，这则神话也是由同样的因素构成的，尽管牺牲的主要受益者不是另一个人，也不是整个部族，而是牺牲者自己。

现在让我们来看看第四则神话：《一个孤儿怎样使酋长女儿恢复生命的》。雷丁颇注意这个故事。他说，这个神话不仅与其他三个不同：它的情节显示出它与其余温尼贝戈神话有着不同寻常的关系。在他的《人种学的方法与理论》（1933 年版）一书中，他曾提出：这则神话是他那时称作村子起源神话这种类型的一个变体（几乎变得面目全非），在作了这一回顾之后，他在《温尼贝戈文化》（1949 年版，第 74 页及以后诸页）中进一步解释了为什么他不再能够支持这个早期解释。

值得花费时间来仔细领会雷丁的新思路。他从概述情节开始，他说，情节如此简单，实际上毫无必要这样做："部落酋长的女儿爱上一个孤儿，她痛苦得心碎而死，然后这孤儿使其复生，他必须忍受并战胜种种考验，不是在阴间，而是在人世，就在姑娘死去的棚屋里。"（第 74 页）

如果这情节"再简单也没有了"，那么争论的焦点又在哪里呢？雷丁列出了他认为每个现代温尼贝戈人都会加以驳斥的三个问

题：(1) 故事的情节似乎涉及一个高度分化的社会；(2) 为了理解这个情节，应当假定：在这种社会里，妇女具有很高的地位，血统由母系来决定；(3) 温尼贝戈神话中的那些考验通常发生在阴曹地府，在这个例子中，却是在人世。

在考察并摈弃了两个可能的解释：他不相信这则神话是借用欧洲民间故事的产物或是某些先进思想家（某些温尼贝戈激进分子）的创造。雷丁断定，这则神话肯定属于"温尼贝戈历史的一个非常古老时期"，他还指出，两种截然不同的文学传统形式、神的故事和人的故事已与某些古老的因素结合；所有这些大相径庭的因素都被重新解释以使它们融为一体。

我当然不准备向这种精致的重构进行挑战，它是以关于温尼贝戈文化、语言和历史的无与伦比的知识为基础的。下述分析并不妄求取代雷丁的分析，而是使之臻于完善。它基于一种不同的层次之上，逻辑的而不是历史的，它把业已讨论的三则神话（不是温尼贝戈的古今文化）看作自己的背景。我的目的在于探索结构关系(如有的话)，它普遍存在于这四则神话之中，并且对这种关系加以阐释。

首先，有一个理论问题应扼要指明。自从博厄斯的《茨姆申神话》发表以来，一些人类学家时常简单地假定，在一个特定社会的神话及其文化之间存在着固定的相互关系。我觉得，这比博厄斯的本意走得还要远。在刚才提及的著作里，他并没有假定神话自动反映文化，象他的某些追随者总是期望的那样。他比较恰如其分地试图发现，文化中有多少东西实际上的确成为神话（如有的话），他令人信服地指出文化中的某些成分成了神话。由此不能推论，无论何时一个神话涉及的都是一种社会生活的形式，这种形式必定与某种客观现实相符，如果对现状的研究不能发现这种客观现实的话，那么它必定存在于过去之中。

在神话的无意识的启示（这是它试图解决的问题）和它用以

达到目的，即情节的有意识的内容之间，必定而且确实存在着一致性。然而这种一致性不必是精确的复制；它也可以采取逻辑转变的形式。如果这一问题以直截了当的方式提出，即以神话由之而来的部族社会生活所发现并试图解决这个问题的方式提出，那么神话的明显内容，即情节就能从社会生活本身借用它的因素。但是，假如这一问题被颠倒过来表述，并用归谬法来寻求其答案，那么明显的内容就可期望发生变化，因而形成土著意识中由经验形成的社会现实的颠倒的映像。

如果这一假设真实不妄，由此可以推论，雷丁的假定——即第四则神话中所涉及的社会生活形式必定属于温尼贝戈历史中古老的阶段——并非必然的了。我们或许会面临过去或现在都不存在的社会形式，甚至是与温尼贝戈传统形式相反的形式，仅仅因为这个特殊神话与把传统形式当作明显内容的那些神话相对而言，它的结构本身是颠倒的。简言之，如果假定 A 与 B 之间有某种一致的话，那么，如果 A 由负 A 代替，B 必定由负 B 取代．并不意味着，因为 B 与一个外界物相一致，所以另一个负 B 外界物就应当存在，它必定存在于某处：不是在另一个社会里（借用因素），就是在这社会的过去阶段（遗留）里。

显然，这个问题仍然存在：为什么我们有三个 A 型神话和一个负 A 型神话呢？可能是因为负 A 比 A 古老。但是，也可能是因为负 A 是 A 的变形 A_4，属于同一类型，而这一类型中的 A_1、A_2、A_3 说明的是其他情况，因为我们明白，所假定的 A 型三个神话并不是同一的。

我们业已确定，我们所研究的这组神话是基于下述两种生命间的根本对立之上的，一种是向自然死亡发展的普通人的生命，随后他们的灵魂平庸地生活在某个精灵之乡；另一种是英雄的生命，他的未享尽的寿命增加了他人的寿数，也使英雄获得新生。前三个神话并不考虑可选择的第一种生命；它们只描写第二种生

命。但是，还存在着次要区别，它允许我们按主人公们为之献出生命的具体目的划分这些神话。在第一种神话里，想使部族成为直接受益者；在第二则神话里，是另一个个人（妻子）；而在第三则神话里，却是牺牲者自己。

当我们回到第四则神话时，我们会赞同雷丁的看法：这则神话显示出与其他三则神话有关的“不同寻常的”特征。然而，这种区别似乎是逻辑的，而不是社会学的或历史的性质。它在于引入第一组对立（“普遍”生命与“特殊”生命之间）中的新对立。现在，有两种方式可解释“特殊”现象，即过度或欠缺的方式，它们在于不是过多就是不足。虽然前三则神话中的主人公都是得天独厚的（有着社会奉献的美德、夫妇恩爱或神秘热情），而第四则神话中的两个主人公，如果人们可以这样说的话，至少在一方面是“低于标准的”，而这一方面又因人而异。

酋长的女儿具有很高的社会地位，她的地位是如此之高，以致把她与部族其余成员隔绝开来了，所以当她要表达感情时，就无能为力了。她那高贵的地位使她成为有欠缺的人，缺乏感情生活的基本品性。那男孩也是有欠缺的，但这种欠缺是社会方面的：他是个孤儿而且很穷。那么，我们是否能说，这神话反映的是一个分化的社会呢？这会迫使我们忽略在我们两个主人公之间的那种引人注目的对称，因为简单地说一个高贵、另一个低下是错误的。事实上，他们每一个在一方面都是高贵的，在另一方面都是低下的，这组对称的和颠倒的结构属于思想观念领域而不属于社会学系统。我们刚才业已看到姑娘具有很高的社会地位，但是作为一个生物，从自然的观点来看，她处于低下的地位。小伙子所处的社会等级无疑极其低下。然而，他是一个非凡的猎人，他与动物世界，即自然界保持着得天独厚的联系。这一点在这则神话中反复予以强调（第10—12、17—18、59—60、77—90页）。

因此，这则神话实际上使我们面临一个具有相反性质的系

统，它把一男一女两个人结合在一起，同时又使他们互相对立起来，就各人一方面得天独厚(+)，另一方面天赋不足(-)而言，两人都是异常的。

	自然	文化
小伙子	+	-
姑　娘	-	+

这情节就在于使这种不平衡达到其逻辑的极端。姑娘的死是自然性的死亡；小伙子孑然一身，他经受的是社会性的死亡。而在他们的正常生活期间，姑娘显然比小伙子优越，后者明显不如前者，既然他们都与环境隔绝(不是与活人就是与社会隔绝)，他们的地位也就颠倒过来了：姑娘低下(在其坟墓里)，小伙子优越(在其棚屋里)。我想，这清楚地包含在叙述者所说的一个使雷丁困惑不解的细节里："在坟墓顶上，他们堆上松土，这种安葬方式使任何东西都不可能渗漏出去。"(第87页第52段)雷丁评论说："我不理解为什么盖上松土能防止渗漏。肯定还有某种尚未提及的含义。"(第100页第40段)我想提出，这个细节与另一个同样的细节有关，后者与这男青年的棚屋的建造有关："……底部用泥土堆高，这样他们能够保持棚屋的暖和。"(第87页第74段)我认为，这里隐含着的并不是与现在或过去习惯的联系，而是这种笨拙的试图，它强调，相对地面来说，小伙子现在高高在上，而姑娘则屈居底下①。

然而，这一新的平衡不会比第一个更为持久。不能生活的她

① 这阐释在这种语境中是合情合理的。但是，我们并不缺乏例子表明，在北美以及南美，为了防止死者危险的鬼魂逃逸，在下葬时，用重石堆叠在坟墓上，我们也不缺乏相反的例子，使泥土保持松散，以使死者与活人之间保持联系。这里，困难在于，在这则神话中第二种做法的目的是人们期望从第一种做法中获得的结果。

不可能死；她的鬼魂"在世上徘徊"。这样，她最终诱使小伙子与魔鬼交战并把她带回人间。做为巧妙的对称，几年后，男孩将遭遇同样的、尽管颠倒了的命运："虽然我还不老"，他对姑娘（现在是他的妻子）说："但我阳寿已尽……。"（第94页第341段）结果，他战胜了死亡，却不能够生存。这个重现的对立能够无止境地发展下去，这种可能性在原文中指明（通过给主人公一个独生子，他也很快成为孤儿，他也是一位优秀的射手）。但是，最终获得一个不同的结局。同样不能死或活的主人公将呈现出一种折衷的同一性，即生活在地下，但也能上来的是只有在黄昏时才出来活动的动物。他们将既不是人，也不是神，而是狼；即结合善恶特征的自相矛盾的精灵。神话就这样结束了。

如果上述分析是正确的，就会得出两个推论。首先，我们的神话组成了一个连贯的整体，其中各个细节是平衡的，而且恰好彼此对称。其次，为解决雷丁提出的三个问题，直接分析神话本身即可。并不需要求助于假定的温尼贝戈社会的过去阶段，这阶段只能是一种推测。

因此，让我们试图按照我们的分析方式来解决这三个问题。

1. 神话所展现的社会看来是分化的，因为这两个主人公是作为一组对立来介绍的，但他们的对立是从自然的以及文化的角度来表明的。因此，所谓分化的社会不应解释为历史的遗迹，而应解释为某种逻辑结构在想象的社会制度上的投射，在这种结构中，所有因素都处在对立及联系的关系中。

2. 我们可以用同样的方式来解决第二个难题：即把优越的地位给予女性的问题。如果我没有搞错的话，我们的神话陈述了三个命题，第一个通过暗示，第二个在神话一、二和三中作了明确陈述，第三个也作了明确陈述，不过仅仅是在神话四之中。

这些命题如下所述：

a. 普通人的生（享尽天年）与死（彻底的死亡）。

b．具有肯定特性的特殊人的死（早逝）与生(再生)。

c．具有否定特性的特殊的人既不能生也不能死。

显然，命题c提供了一个a和b之间的相反论证。因此，它必须虚构一个从处于颠倒地位的主人公（这里是男子与女子）开始的情节，以便每个人都能接受论证的一半，并与应由另一个人接受的另一半论证相对称。由此可以得出结论，情节及其组成部分既不能在该神话自身之中，也不能在与神话本身范围之外的事情的功能中得到解释，而是作为一组神话的组成部分的替换成分，并且只能通过与这组神话的联系，才能得到解释。

3．我们现在该讨论雷丁提出的有关第四个神话的最后一个问题：为什么与魔鬼的斗争发生在人间，而不是象通常那样发生在阴间？对这个疑问，象其他问题一样，我将按同样的方式作出回答。正因为我们的两位主人公都不是完整的活人（一个在文化方面，另一个在自然方面），以致在叙事中，鬼魂成了一种超死者。这将使人想起，整个神话是在一种中间层次上发展并获得解决的，在这种层次上，人成了地下动物，而鬼魂则在人间游荡。它讲述了从一开始就半生半死的人；在前几个神话里，故事开头就着重强调的生死之间的对立，直到最后才被克服。因此，这四则神话的整体意义是，为了克服生死之间的对立，首先应当承认这种对立，否则，这两种对立之间的模糊不清的状况将永远保持下去。

我希望业已表明这四则神话都属于同一个置换组；雷丁把它们一同发表，他这样做的理由比他想象的更充分。首先，这四则神话处理的是与普通命运不同的特殊命运。无疑，普通命运没有得到明确的展现，在这四则神话构成的系统中，它们组成“空位”，这并不意味着，它不能在其他地方得到补充。其次，我们发现在过度或不足这两种特殊命运类型之间的对立。这个新二分法允许我们把神话四和一、二、三区别开来，它在逻辑层次上符合雷丁根据心理学、社会学和历史学所做的区别。最后，以一位主人公

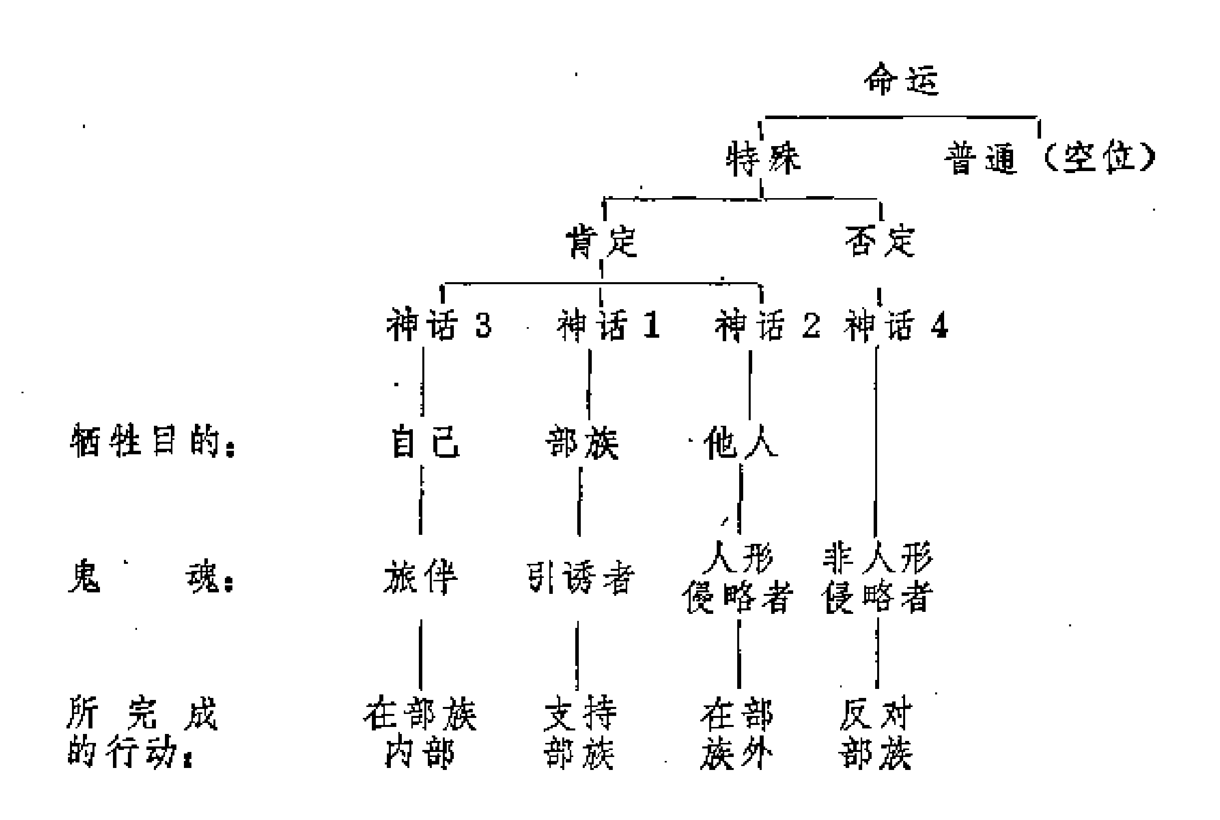
或一些主人公的牺牲目的(这是每个神话的主题)，对神话一、二和三进行分类。

因此，这些神话在不同的关联和对立层次上组成一个二分法系统。但是，我们还可以进一步尝试按一个共同标准来整理它们。这是那些奇特变化提出的，它们在每一个关于那种鬼魂考验主人公的神话中都可看到。在神话三中，鬼魂根本没有对主人公进行任何考验。这些考验就在于克服物质障碍，同时魔鬼自己扮作漠不关心的旅伴。在神话一中，他们不再是漠不关心，但尚没有敌意；相反地，主人公必须反对他们的过分友好，办法是反对邀请女精灵和有感染力的、好性情的男精灵，后者为了更好地捉弄他而摆出一副无忧无虑的样子。于是，他们从神话三中的旅伴变为神话一中的引诱者，在神话二中，他们将如同人那样行动，但他们现在是作为侵略者而行动的，并且放任自己参加各种粗野的活动。在神话四中这一点更为明显，但在这里，他们的人的外表消失了。只是到最后，我们才知道，以爬虫形式出现的鬼魂对主人公的所经受的考验是负有责任的。这样，从一个神话到另一个神话，我们就有了双重的进展：从和平的态度到侵略的态度，从人的行为到非人的行为。

这个进展也可与那种每个神话中的主人公（或主人公们）都特有的与社会集团的关系联系起来。

神话三中的主人公属于一个宗教社团。他明确地接受他的作为部族成员的特殊命运，他就在这个部族中行动而且与它协调一致。神话一中的两位主人公已决定离开部族，但原文再三叙述说，这是为了寻找机会来完成某项将使部落同胞获益的有价值的行为。因此，他们是为部族而行动。但是，在神话二中，主人公只是被他对妻子的爱所鼓舞，与部族毫不相干。只是为了另一个人的缘故，才从事这种行动。最后，在神话四中，两位主人公对部族的否定态度清楚地表露出来，姑娘因不能表达而死；事实上，

她宁可死也不愿讲，相信死才是她最终的放逐。至于小伙子，当村民们决定迁离并放弃姑娘的坟墓时，他拒绝跟随他们。因此，这种分离是两位主人公故意寻求的，他们的行为与部族公然相抵触：



上图概述了我们的讨论。我十分清楚，为了使这论证是充分令人信服的，它不应限于这里考察的四则神话，即应当包括更多的雷丁已给予我们的珍贵的温尼贝戈神话。但是，我希望，通过充实更多的材料，所描绘的基本结构至少变得更丰富更复杂而无所减损。选出该作者多半会认为不值一提的一本小书，我是想间接地强调，雷丁所遵循的方法是富有成效的，他所提出的问题具有恒久的价值。

太阳与月亮的性别*

我还记得，与罗曼·雅各布逊的最初一次谈话，是关于语言和神话用来表现月亮与太阳的对立的方式。我们试图在各处指称太阳和月亮的词的词性方面，或者在表示它们的相应质量与发光度的语言形式上找出区别。我们很快承认，这个问题并不简单；在西方观察家看来如此彰明较著的二元对立，在不同的文化中却可以用奇特而迂回的方式来表达。

为庆祝罗曼·雅各布逊诞辰七十周年——大致上也是我们初次相见二十五周年——为纪念这些讨论，我想把我在阅读过程中偶然获得的一些见解搜集起来。它们都与美洲文化有关系，但是，尽管有这种地域特点，它们可能促使一些研究者以更开阔的眼界研究从19世纪末到20世纪初一直吸引着神话学者的问题，但后来，这个问题似乎已被人忘却了。

在南美以及北美，许多语言都用同一个词指称太阳和月亮。易洛魁人的情况就是这样，其中奥嫩达加（Onondaga）方言中的gaä gwa这个词、摩霍克（Mohawk）方言中的karakwa这个词意指两个天体，如果需要的话，加个限定词就成了：andá-kāgagwā，“日光”；soá-kāgagwā，“夜光”。以传播之广而著称的阿尔冈金族（Algonkin）各种语言也采取这种方式。因此，在布莱克富特（Blackfoot）语里kèsúm“太阳、月亮”；梅诺米尼Menomini语，kĕ so，“太阳”；tipäkĕ so，“昨夜的太阳”、“月亮”；蒙塔格奈

---

* 本章系《结构人类学》第2卷第11章，原以《天体的性别》为题发表，载《罗曼·雅各布逊七十寿辰纪念文集》，1967年海牙—巴黎版，第1163—1170页。

(Montagnais)语，čišekao-pišum 和 tepeskau-pišum；阿拉帕霍(Arapaho)语hīcīs,“天光”；格劳斯-文特(Gros-Ventre)语，hīsōs。

在塞米诺尔(Seminole)语、希奇蒂(Hichiti)语和彻罗基(Cherokee)语里都用一个词指称太阳和月亮。库特奈人(Kutenai)说 nata′ ne.ki，克拉马思人(Klamath)说sábas，既指太阳又指月亮。奎脑尔特人(Quinault)用意为“夜间的太阳”一词来称呼月亮。在加利福尼亚的几种语言或方言里，阿科马威(Achomawi)语、北迈杜(Northern Maidu)语、卡罗克(Karok)语、帕特温(Patwin)语、西波莫和北波莫(Pomo)语、卡托(Kato)语、怀拉基(Wailaki)语、湖上米沃克(Lacustrine Miwok)语、瓦波(Wappo)语，太阳和月亮有着相同的名字。

在南美，诸如卡里布(Carib)语和图皮(Tupi)语，这两个天体则有不同的名词。然而，在图卡诺(Tukano)语各部落里普遍使用一个词：在菲斯河图卡诺(Uaupès Tukano)部落里是(muhipun)，在库比奥图卡诺部落(Cubeo)里是 avyá、惠托托人(Huitoto)把太阳叫做“hitoma”、把月亮叫做“bwibui”或“manaidé-hitoma”即“冷日”。而安第斯高原的契布查人(Chibcha)用不同的词 zuhé 和 chia 指称太阳和月亮，他们分别把太阳和月亮区别为阳与阴；西坡上的卡亚帕人(Cayapa)说这两颗阳性星是 pă ta 和 pōpă ta；查科的沃纳纳人(Waunana)仅用一个词 edau 称谓“太阳”、“白天”、“月亮”。

尽管有着丰富的词汇(我们以后再谈这一点)，绝大多数的热语(Ge)都由相同的语根 put-，pud-构成月亮和太阳的名称。几种阿拉瓦克语(Arawakan)采取同样的做法。这样，在帕利库尔人(Palikur)那里，kamoi 和 kairi 分别表示太阳和月亮；瓦皮迪亚纳人(Vapidiana)是 kamu 和 kaier；库斯特瑙人(Kustenau)是 kxami 和 kwataua；帕雷西人(Paressi)是 kamai 和 kaimaré。

用同样的词或以相同的词根构成的词指称太阳和月亮，这并不意味着，太阳和月亮在客观上被混淆了；或者它们被赋予同样的性别。易洛魁人用同一个词称呼太阳和月亮，它们分别由一个被斩首的妇女的头和身体，或者相反，身体和头而产生。不过，他们把太阳描绘成阳性，月亮为阴性，与其他古老的神话相一致，在这些神话里，作为光明的太阳源于一个男子被砍下的头颅，他的躯体负责白天温暖；作为光明的月亮出自一个女子被砍下的头，她的躯体专司夜间温暖。因此，这语言把神话中用两种方式区别的星星结合起来——通过产生它们的个人的性别；通过这个人的身体的上半部分和下半部分——与每颗星分别完成的发光和发热这两种功能相对应。

事实上，这种发光与发热功能的区别通常似乎比这两颗星本身的区别还重要，所以有可能用同样的词来指称这些天体。关于这一点，我们业已看到，南美的图卡诺语象易洛魁语和阿尔冈金语一样指称。然而，库比奥人并不把太阳和月亮放在相同的地位。他们说，太阳无非是在白天发光发热的月亮。以太阳的形象出现的发光体 avyá 没有拟人的含义。另一方面，月亮即阳性的神明，在宗教的描写中则具有相当的地位。

用不同的词来称呼太阳和月亮的奥利诺河三角洲的瓦罗人(Warao)对这些天体并不一视同仁。据观察家们看来，okohi这个词似乎表示白天最热的时候，并指的是太阳的热能，因而有别于它的光度。诚然，月亮和太阳都具有发光能力，但唯有后者还能发热。一个特殊名字的存在并不妨碍认为太阳是月亮的一种形态，这一名字表明的就是这种形态的一个特例。其概念内涵更大而外延更小，这就是瓦罗神话说月亮是太阳的“贮藏室”时所表达的意义。

同样，谢伦特人(Sherente)，他们是来自中部高原的热语人，称太阳为bdu、月亮为wa，但是他们更喜欢用意为“光”和

“太阳热”的sdakro而不是bdu来称呼太阳。尽管地理上相隔遥远，查科的埃莫克、托巴人（Emok Toba）的观念居然接近于库比奥人的观念。在这两个部族中，月亮是阳性神、奸污处女者并负责月经；他是人们注意的中心。太阳即nála，是阴性神，大都仅以两种形式出现：lidàgá“发光”和n:táp“温暖”。在这些印第安人的神话传统中，太阳并不起重要作用。一般说来，有一些惊人的例子：指称太阳的词不同样用来表示“天体”、“白天”和“季节”，在瓦皮迪亚纳人那里，kamu表示“太阳”、“白天”；在查马科科人（Chamacoco）那里，dē'i表示“太阳”、“白天”；在卡希纳华人（Cashinahua）那里，bari表示“太阳”、“白天”、“夏季”；在阿劳干人（Araucanian）那里，antú表示“太阳”、“白天”和“天气”。这类例子不胜枚举。然而，加利福尼亚的温图人（Wintu）由于赞同月亮是“太阳腹侧的银托”而把瓦罗人的理论作了双重的颠倒。

把月亮当作他们的造物主的巴西北部的苏雷拉人（Surára）说，白天的星在天上形单影只，而晚上的星则享受群星的簇拥。所以太阳在他们的神话中居于从属地位。由于地处山区，群峰耸立，天上地下，相映成趣。在神的等级制中，这些山峰仅仅次于月亮，它们起着月亮与孤独的太阳之间的调和者的作用。在热带美洲习以为常的繁多夜星与孤独白日之间的对立，还发现于相距遥远的南瓜拉尼人（Southern Guarani）中，他们用yaci（“月亮”）和tata（“火”）构成指称星星的词yacitata。

然而，繁多夜星要不是由夜幕烘托的话，本来不会如此引人注目，不会比以白天为背景的太阳更为光彩夺目的。至于夜幕，星星出现与否的结果是相对的光明，或一片漆黑；太阳则与白昼同辉而不是相互烘托，因此不论它光辉灿烂还是躲到云后边，只是决定了不同的光亮度而已。亚马逊河的默杜鲁库人（Mundurucu）注意到他们神话中的这种不平等，而归之于存在着两个不同的

太阳：夏天的太阳和冬天的太阳。有意义的是，他们把月亮给予后者作妻子。这样，主要的对立与我们的不同了。这对立并不处于天体之间而是处于气象条件之间。按月亮在夜空中是否可见的情况，确定了明暗反差，比太阳在白昼天空中所确定的明暗反差更大，因为它仅仅给明亮状态增加了热和光；即使在它消失时，白天也依然明亮。"月光"与"漆黑的夜晚"的对立却已被证实。

诚然，太阳在逻辑上次于月亮，经验上则证明比月亮更有效。截然不同的性别可意味着这种双重对立。在莱弗尔的提纳波人(Déné-Peaux-de-Lièvre)、达科塔人(Dakota)、迈杜人、中部阿尔冈金人、彻罗基人、塞米诺尔人、奇米拉人(Chimila)、莫科维人(Mocovi)和托巴人（关于他们，我们听到相反的情况）中间，太阳是阴性的，月亮是阳性的。而在米克马人(Micmac)、布莱克富特人、契布查人、阿劳干人、奥纳人(Ona)、亚甘人(Yahgan)以及古代秘鲁人中间，则流传着相反的关系。然而，将要表明，在若干部族的思想意识中，太阳和月亮的性别随考虑的是语言（当它区别性别时）、仪式或神话而变化，并且对神话本身来说，据它们通俗的或学术的特征的功能不同而异。因此，在阿拉帕霍人中间，秘传的神话多少保留着太阳的阳性特征，但他们有时把月亮描述成女人，或者是(1)太阳的妻子，或者(2)月亮怀的儿子的祖母，有时把它描绘成男子（太阳的弟弟）。在其他地方，名字的词性根据它们是世俗的还是宗教的而变化。

在同样的神话里，汤普森(Thompson)印第安人把神圣的太阳与可见的太阳区分开来，前者是男性，后者是前者的女儿，她在每天的旅程中由东到西地寻找父亲。无疑，更彻底的调查会表明，天体性别的区分很少是绝对的。

我们已经指出，太阳和月亮在更基本的对立功能方面是可交换的，它们使得有可能表达这些对立：明/暗、强/弱、热/冷等。而且，在特殊的神话或仪式的语境中，按照各自必须承担的功能

来看，赋予它们的性别似乎也是可交换的。

当太阳和月亮具有不同的性别时，它们可能发生联系，也可能不发生联系。在前一种情况下，它们是兄妹、夫妻或同时是两者，如关于太阳与月亮乱伦的神话中所发生的那样，已由南北美洲所证实。这种神话假定月亮阳性，太阳阴性，因为它最通常的做法是说，有一位年轻姑娘为了认清她在夜间未看清的情人，而弄脏了他的脸，所以月亮才有黑斑。只有秘鲁人似乎颠倒了这对情侣的性别，而使这种乱伦合法化，尽管克拉马思人和高原萨利希人的神话以及加利福尼亚南部几个部落的神话都至少提供了相同解释的轮廓。

曾几番考虑过这一问题的勒曼·尼切指出，阳性太阳与阴性月亮之间的婚姻公式遍及南美的安第斯山脉地区，从委内瑞拉的库马纳人（Cumana）到火地，经过契布查人、古老的印加人、阿劳干人并由于托巴神话中的古代线索而传到查科。同时，他提到还存在着另一条坐标轴，横贯前者，关于分别作为哥哥与弟弟的太阳和月亮的神话就分布在这一带。

暂且不论吉亚那和亚马逊河诸部落（卡里布、图库纳），对他们说来，这对星界孪生儿并不具有明显的天体特性，这个神话系统描绘了一条实际上绵延不断的分布线，从高原的东部和中部的热语族人到南美大草原的普韦尔彻人（Puelche），经过申古河各部落、巴凯里（Bakairi）、博罗罗人（Bororo）和南图皮-瓜拉尼人。我们已指出，它在安第斯山脉山坡的哥伦比亚和厄瓜多尔重复出现。太阳和月亮的对立不再用各自的阳性或阴性而是由它们的不同年龄——它们是孪生儿——特别是它们的天赋来表现了。太阳善于思考、谨小慎微而又富有经验。它的兄弟月亮则行为莽撞，铸成种种大错，常常还是致命的错误，必须要由它哥哥去补救。

热语人具有丰富的词汇来表示太阳和月亮，一些是世俗的，另一些则是宗教的，一些含有气象方面，另一些用来指称神人，

他们反映了“兄弟关系的”坐标轴与“夫妻关系的”坐标轴之间的有向中线；或者，更精确地说，是“兄弟关系的”坐标轴地区与亚马逊流域西北地区之间的定向，前者在理论上需要给每个兄弟起一个特定的名字，在后者那里，即便太阳尚未还原为月亮的简单形态，普遍仍用一个名字来称呼太阳和月亮。诚然，申古河诸部落与热人近邻博罗罗人使用截然不同的名字——kéri 和 kamé，méri 和 ari 等，而热人有时则用同样的词根构成这些名字：在克拉霍（Kraho）那里是 pud 和 pudléré；在廷比拉人（Timbira）那里是 put 和 puduvri；在阿皮纳耶人（Apinaya）那里是 mbudti 和 mbuduvriré。

要不是这个例子以及卡亚帕人的例子，人们会情不自禁地说，地理上相近的人口在处理太阳与月亮的对立时用了下述两个方法中的一个：或者他们把不同的性别或不同程度的真实性赋予太阳和月亮，尽管他们用来指称它们的词是同样的；或者他们把相同的性别归于它们，但把不同的名字和特征给予它们。在一种情况下，这对立是自然范畴的；在另一种情况下，它可能是道德的。

这一公式似乎过于简单，在北美及南美不乏例子来反驳它，然而，人们想要详细考察这些例子，看它们是否形成特殊例子。诚然，“兄弟关系”坐标轴存在于北美（如果我们忽略专家们作的传统分界线，他们无疑会否定这些例子是同类的）。它描述了大约在北-西-南-东的分布范围，从高原萨利希人到阿拉帕霍人，经过格劳斯-文特人、克劳人、希达查人和彻英纳人（Chyenne）。因此，在北半球，“兄弟关系”坐标轴也证实了名字的混同。彻英纳人、格劳斯-文特人和阿拉帕霍人都是中部阿尔冈金人，从形式的观点来看，他们的见解与热人的见解可作某种类比。因而，在阿拉帕霍人那里，hicinicic “太阳”与 bi'gucic “月亮” 缩略为bi'ga “夜晚” 和 hicic “光明”。因为热人与阿尔冈金人认为太阳和月亮是兄弟俩，所以语言的以及神话的限制从不同方向表现出来，一

个倾向于通过词汇把它们混同起来，另一个组成对子因而必定使它们区别开来。

上述一切表明，在语言对立与其他方式——宗教信仰、仪式、神话故事中——表现的对立之间不存在必然的一致性。语法上的

和乱伦的兄弟或姐妹的公式之间，阿帕波库瓦人（Apapocuva）采纳了关于同性恋和失败的乱伦的兄弟或姐妹公式，这是一个迫使属于阿帕波库瓦一族的南瓜拉尼人把月亮的异性求爱表示转向父系姑妈的选择，姆布亚人(Mbya)——还有瓜拉尼人——通过这种异性爱求爱表示来解释月亮黑斑的起源。人们可在一个有限的区域内看到两条坐标轴的交叉点。另一个交叉点可在哥伦比亚河流域看到。有意义的是，各处神话都以最初在晚上出来的太阳和最初在白天活动的月亮（其炽热几乎毁灭地球）之间的角色转换而结束。

在其他地方，兄弟关系不断地变化成为姐妹的丈夫和妻子的兄弟关系，成为舅甥关系，甚至父子关系。于是，它就由横向关系转化为纵向关系。一个系统在邻邦的影响下，或者如果受到了来自远方的吸引，它就会发生演变并重新组织自己。在某种程度上，每一个都是所有其他几个的功能。要试图理解它们，我们就必须从它们的总体和它们的相互依赖关系中来理解。

因为它的分布扩及并超出了美洲，选择乱伦的兄弟或姐妹的神话作为参考坐标轴似乎是正常的。诚然，神话的空间坐标轴方向以及逻辑结构通过颠倒的变化更能使神话产生夫妇公式和兄弟公式（比两个公式中的任何一个更能产生方向和结构）。在美洲的任何地方，神话思想都提出了白昼与黑夜有规则交替出现的问题。这种交替出现意味着，两颗星仍保持适当的距离；如果它们离得太近或太远，它们都会引起在其他神话中作为凶兆出现的“白天过长”或“长夜”。在关于乱伦的兄弟或姐妹的神话中，每天的周期性是作为对立和平衡力量的组成部分而出现的。兄弟或姐妹的乱伦倾向把它们结合在一起，而集体的谴责又使它们分离。在这个不稳定的位置的任何一方面，神话都能达到惯性的两种状态；或者通过兄弟关系公式取消性别的对比而达到；或者通过夫妻关系公式取消血缘关系而达到，但是，在第一种情况下，物理上的互补性

将由道德上的补充所取代；在第二种情况下，物理互补性的两极将被颠倒过来。因此，每一个神话的变化，克服一条坐标轴上的矛盾，只是为了在另一条坐标轴上重新找到它，并且参数量随着每一调和尝试而增加。

因此，我们所概述的二元对立模式还是不够的。它容许对显示有限特征的价值下抽象的定义，而不能解释具体特性和衡量不同的接近程度。要能够做到这一点，人们就不得不建立一个类似的模式，在这种模式里，每个神话的最初和最后的状况都要符合多维空间，每一维都提供了一个参数，相同的语义功能的变化将按着这个参数用最佳方式编排。在距离上，这些星不是结合，彼此很近，距离适中，离得很远，就是不联结。在性别上，它们可以都是阳性，男人和女人(或两性人)、女人和男人，或两者都是阴性。按照另外定义的范畴：物体、动物、大气现象、天体、星球或创世者。按照家庭纽带关系：父母、兄弟或姐妹、旁系亲属、配偶、姻亲或陌生人。由于最初，太阳和月亮并不总是归入同一类型；第五参数将说明它们的异类或同类的关系；第六参数将说明与共时和历时方向相反的变化，依每一项是否自始至终保持它的最初性质、或者它的这种性质在叙事过程中是否变化而定。

让我们举一个例子来说明这个方法。在《生食与熟食》(列维-斯特劳斯，1969年版）一书中所研究的有关筑巢鸟的谢伦特神话，可用太阳和月亮的术语来编码，因为这些主人公属于补充的和对立的社会单位，每一个都与太阳或月亮相关。我们会说，在这个神话里，化身为太阳和月亮的人物是（1）不相联的，(2)阳性的，(3)通过婚姻联合的以及（4）人。由于它们在神话中始终未变，它们是同类的与共时的。另一方面，在有关太阳与月亮乱伦的神话里，主人公是：(1)不相联的，(2)女人和男人，(3)兄弟或姐妹，(4)天体。起初是人的兄弟和姐妹同时变为天体；因此，这一对是历时中的同类。如果太阳和月亮，如时常发生的那样，

总是有别的话，那么就是共时中的异类。

如果这一模式只需要三个参数，那么每个神话都可这样来描述：一条有着同等数量的坐标轴的轨迹，规定了它的原点和逐项动差。接着可以把所有这些轨迹之间的语义距离与地理、历史距离相比较，希望求出这三方面的积分。但是，我们已列举了六个参数，随着研究的进展这个数目还会增加。尽管它是复杂的（它排斥了用图解方法对这问题的处理），这方法至少提供了一种直觉价值。上述一切足以使人相信，这些神话并未把天体的性别当成一个孤立的问题。它们把这个问题与许多别的相关的概念结合起来，而不考虑它们的经验起源。对受神话思想摆布的无数自然人可说的话，同样可用于太阳和月亮：神话思想并不想给予它们以意义，它通过它们表达自己。

文化中的蘑菇*

——关于R.G.华森的一本书

我们知道，《梨俱吠陀》① 的颂诗给一种令人陶醉的植物苏摩(the soma)② 以不同凡响的地位。苏摩的液汁经榨取和过滤后，与鲜奶或酸奶混合，让祭司在举行仪式中喝完，似乎尤其是让那些要作为因陀罗神③ 及其驾车者伐由④ 的化身的祭司来喝。在古代伊朗人中间，有一种名叫霍马(Haoma)（在《波斯古经》中）的令人陶醉的饮料很可能是与苏摩相同的东西。

从18世纪以来，印度通们对这植物的鉴定提出了种种假设，他们不是以可靠的资料为基础，所以必然是白费功夫。诚然，苏摩的奥秘——如果不是苏摩祭的话——在吠陀时期以后就荡然无存了，以后的经文只提及几种植物学家能够鉴明的代用植物：Ephedra(麻黄)、Sarcostemma（现无中译名，是一种蔓类植物）、Periploca(洋萝摩苷)，但因为承认它们的角色是代替苏摩，所以

---

* 本章系《结构人类学》第2卷第12章。原载法国人类学杂志《人》第10卷，1970年第1期第5—16页。
原注：正如列维-斯特劳斯教授在第233页（指英译本页码）上所指出的那样，法语champignon既指"蘑菇"(mushroom)又指"真菌"(fungus)。抱歉的是，这里只译出这个双关语的一半意思。这一点很重要，因为本章前半部分谈的是飞伞菌(fly agaric)，一种蘑菇，后半部分涉及南北美洲印第安人常用的各类真菌。

① "吠陀"是印度最古文献、婆罗门教的根本经典，共有四部，《梨俱吠陀》是其中一部。——译注

② 婆罗门教酒神名，以其为名的苏摩酒在《梨俱吠陀》中倍受尊崇（参见金克木选译：《印度古诗选》第15—16页），系一种不明植物，有人认为是一种蔓草，本章作为蘑菇论及。——译注

③ 婆罗门教中的雷神。——译注

④ 婆罗门教中的风神。与因陀罗是盟友，常驾车与其同游。——译注

它们也就不可能充当这种原始植物的候选者。苏摩本来就不是酒或酒精。吠陀时代的雅利安人对蒸馏这一中世纪的发明一无所知。不过，他们对酿酒并不陌生，认为它是阴性（吠陀经文用一个不同的名字 sura 来称呼酿酒），而设想苏摩是阳性，把它们对立起来。

在题为《苏摩：不朽的神圣蘑菇》（纽约 1968 年版）这部著作里（精美的水印纸、优质的印刷与插图以及有限的发行量，使该书成为一部珍贵的文献），R.G.华森对苏摩的性质提出了一个变革性的假设，其意义如此之深远，以致人种学家不能不负责任地只让它公诸于印度通。照该作者看来，苏摩可能是飞伞菌或蛤蟆菌（Amanita muscaria），后者即便在法国也是采蘑菇的人所熟知的。我们还知道，从 18 世纪以来，苏摩是古亚洲的大多数民族——堪察加人或伊特尔人（Kamchadal or Itelmen）、科里亚克人（Koryak）、楚科奇人（Chukchee）和尤克基尔人（Yukaghir）——在举行仪式时喝的饮料，有时甚至为它举行仪式，因为它具有使人产生幻觉的特性。

在法国以及世界各地，罗杰·海姆的著述已引起人们注意使人产生幻觉的蘑菇，华森先生在墨西哥的印第安人中间重新发现了这种蘑菇的重要性和作用。在古代原始资料含混地提及它们的用途，华森先生的巨大功绩在于他重新发现在某些土著社区仍未绝迹的各种各样的蘑菇的用途和仪式，这些蘑菇与欧亚非三洲的毒蕈（Amanita）无关，尽管在南北美洲的几个地区也发现有这类毒蕈。

早在 1957 年，华森先生和已故华森夫人（她没过多久就去世了）发表了一部两卷本著作：《蘑菇、俄国与历史》，我以是我引起法国公众对这部著作的注意而感到荣幸①，因为它为我们的研

① 《告诉我，是哪些蘑菇……》，载《快报》，1958 年 4 月 10 日。

究开拓了人种学真菌学这一崭新的丰富领域。盎格鲁撒克逊血统的华森讲述了他在与一位俄罗斯血统的年轻女子结婚后不久，如何在卡茨基尔山脉的一次散步中惊奇地发现，他们俩人对蘑菇抱着截然不同的态度。他对它们漠然视之，或者说对它们感到畏惧，而她却喜欢它们。由于这种看来是毫无价值的分歧，他们开始了漫长的调查，发现了对蘑菇的反应所具有的感情性质，这在各个不同的民族或文化群体中也可观察到。反应变化的范围从由日耳曼或凯尔特各族人表现出来的真正的厌恶心情到斯拉夫人中间和地中海沿岸大多数地方的人的热情赞扬。因此形成了由华森夫妇首先表述的爱好真菌民族与憎恶真菌民族之间的区别。我是最近才得以证实这个区别是如何持之有据的，值得在此一提的是，这一证实是在有趣的场合中获得的。在一次用餐中，话题慢慢地转到蘑菇上，我把华森先生对于苏摩的假设简略地告诉了客人，还提到了他们这一现在很出名的区别。当时在场的一位英国同行相当生硬地回答说，在各个民族之间划出如此之深的区别是很荒谬的。他补充说，如果英国人对蘑菇如此淡漠，那只是因为蘑菇在英国非常罕见。这样，他就对自己民族对真菌的憎恶感情作了极好的论证，因为在英国较之在其他任何地方，蘑菇即使不更多，也自然不会更少。

但是，我们应该怎样解释这些总是笼罩着神秘色彩的不同态度呢？它们以肯定或否定的方式在我们中间唤起了如此强烈的反应。1957年，华森夫妇提出一个假设：正如在民间流行的信仰中以及在各处指称某些种类的名词的词源中所显示的那样，这些态度是作为古代蘑菇祭的遗迹而存在的。几乎在世界各地，这些子实体不是与雷电就是与魔鬼或疯子相联系。我们对蘑菇的态度就这样反映着非常古老的传统，无疑一直可追溯到新石器时代甚至旧石器时代。这些传统曾因凯尔特人和日耳曼人的侵略而受到压制，首先是在被侵略或受其影响的地方，后来又被基督教在整个

欧洲所禁止，但仅获得不同程度的成功。除了流传的信仰和习俗外，东西伯利亚的古亚洲人和墨西哥的印第安人较完善组织起来的祭祀可能仍然是彼此孤立的证据，照华森先生看来，它们之间没有必然的联系（我们还要谈到这一点）。并不缺乏线索表明，直到比较近期，蘑菇祭也许会在欧洲广泛传播。如果（正如作者在他最后一本书中所主张的）蘑菇祭被那些祖居欧亚大陆、印度和西伯利亚之间某地的雅利安人传到印度的话，它本来会更其如此的。在他们的发源地，雅利安人离桦树林或针叶树林非常近，甚至可能就住在其中，只有这些树才能使蛤蟆菌繁殖。

华森先生把他的假说最初置于否定的考虑之上。在提出来代替苏摩的许多种植物中，没有一种可给予认真的考虑。在这一点上，他的论证——由奥弗莱厄蒂夫人为他准备的并收入他书里的历史的与批判性的报告所支持——似乎是无可辩驳的。一方面，吠陀经文——频繁谈及苏摩，而且含有如此丰富的隐喻来描绘它——既未提到这植物的根、叶、花或种子，也未谈及它的栽培。另一方面，它反复说到，苏摩来自高山，可能是兴都库什山脉或喜马拉雅山脉，在那里，桦树和针叶树生长在海拔大约 8000 到 18000 英尺之间的地方。碰巧，除了飞伞菌外，这些数据排除了那些所设想的可能情况。雅利安人本来在他们的故乡就知道飞伞菌，在侵占印度后，可能从那些占领北部山脉的怀有敌意的野蛮人那里获得干飞伞菌。许多颂诗的经文都表明，在把苏摩制成食品之前，必须使它恢复水分。

蛤蟆菌有好几个品种，它们的颜色从鲜红到金黄。为了描述苏摩，《梨俱吠陀》不断地使用 hári 这个词，它含有这个色彩系列；在开始使用代用物时，那些红色的品种就得到了青睐。与关于蘑菇的有大量记实材料证实的民间流行的信仰相一致，吠陀颂诗把苏摩比作雷或闪电的儿子。当我们考虑到毒蕈的生长阶段及其可能呈现的各种外貌时，《梨俱吠陀》的所有隐喻——或者那些

被当作隐喻的比喻——都获得了原来的描述意义。

不是任何一种植物，而是唯有这种蘑菇，才能比作鲜红的日轮或者喻为阿耆尼，即火。对于后者，可以说“当他丢掉了他的外套，便褪掉了他的安吉罗（火神）色彩”(如我们所知，白色菌膜的碎片使菌帽长期以来斑点累累)，“他用乳汁做成他的节日盛装”；“白天，他象火一样红（在L．雷诺的译本中是“栗色”)，晚上，却成了银白色”；他“皮如公牛”，“衣如绵羊”；它是“独眼”，“苍天的支柱”，“世界的肚脐”；以及“他用其上千座圆丘获取巨大的名望”，等等。

如果苏摩不是蘑菇，那又怎么可能把它比作胸部和乳房呢？当我们想到圆形的菌盖和在这个伞菌底部的突柄时，这些想象不是活灵活现吗？华森先生用最具有创造性而且最令读者信服的方式为上述想象作了图解，他为上述每一个想象配上一幅展示飞伞菌某种外形的彩照，强调它们与被认为是古老的颂诗必定运用的修辞形象常有着惊人的一致。

更使人困惑的看来是那个可称作华森先生的“无法辩驳的论据”了。在许多含糊不清的段落中，《梨俱吠陀》有一段文字令专家们伤透脑筋。就是《颂诗》第9卷第74首第4行中的一个句子，雷诺的译文是“老爷的膀胱胀满着小便（苏摩）苏摩开始流动”，华森的译文更无聊“这些灌饱的人小便，苏摩流淌”(第29页)。

正如所有东西伯利亚观察者注意到的，除了那些食用飞伞菌的人的尿获得高度评价外，这还能意味着什么呢?让同伴喝或者由醉者自己饮，这尿具有产生或更生由吃新鲜蘑菇或者更为通常的是在吃干蘑菇的刺激下产生的陶醉力量。关于古亚洲各民族的人种学文献资料使人认为，这种尿可能比原先的实体更可取，因为照一些人说来，它更有力量，或者按其他一些人说，因为蘑菇中有某些产生副作用的化合物，在经过人体的过程中被排除了，而

这些引起幻觉的一种或一些生物碱则被保存下来了。因此，西伯利亚人养成两种食用方式：吃蘑菇或者喝醉者的小便。吠陀经文几次提到苏摩有两种形式（第9卷第66首第2、3、5行）①。《波斯古经》谴责——在一篇华森先生认为除非采纳所提出的解释否则就无法理解的经文里——“那些不幸被祭司用醉尿哄骗的人”。我们的作者还引证了《摩诃婆罗多》的一段情节（Asvamedha Parvan 14-54、12-35），其中护持神第八化身奉献了他所喜爱的一种饮料，即一个流浪猎人，实际上就是因陀罗的小便；这小便本身是不朽的饮料。

吠陀经文里提到，制作苏摩时接连使用三个过滤器。这看来与所提出的解释同样是一致的。由毛编制成的第二个过滤器似乎是技术产品，这不成问题。但是，第一个过滤器比作在太阳光驱动下往返的天国凯旋车，它只能让人联想到蘑菇本身。制作苏摩用的植物常常被比作火和太阳。新生的蘑菇，菌幕的残片仍有规则地点缀在其上的鲜红夺目的菌帽，它的网状脉叶的外观确实令人联想到过滤器。至于第三个过滤器，它的性质和功能依然令人费解，除非人们认为它就是食用者的身体（在祭司化身为因陀罗的情况下），苏摩通过它而变得干净，并作为小便流出。事实上，许多诗句对苏摩经过神的胃、腹和内脏的旅行极为注意②。

这一切的结果是，印度雅利安人——过去惯常在他们的原始住地举行仪式时喝这种蛤蟆菌——来到印度后，试图保持从原始山民那里获得蘑菇干的货源。在这些货源断绝以后，幸亏在婆罗门文学中描述和讨论过的那些有效程度不同的代用植物，他们才

① R. G. 华森：《蘑菇：俄国与历史》，第25—27页。

② 在最近一本刊物（《苏摩和飞伞菌：华森先生答布洛郭教授》，载《人种植物学研究》，1972年第2期，坎布里奇、哈佛大学植物博物馆）里，华森引用了这段话的最后两句以支持他的论点。但是，这里，正如前面一些段落一样，我只想在开始讨论他的著作以前，解释他的著作。

在很长一段时期里保持了这种传统的祭祀。以后，这种古老的祭祀就完全消失了。在变得憎恶真菌之后，印度教徒在"狗尿"这个轻蔑的词下，把一切不可食用的蘑菇混为一谈。相反，旁遮普、克什米尔和西北一些省份（即雅利安人最先占领的那些地方）的锡克教徒和伊斯兰教徒仍然是喜爱真菌者，印度教的地理或文化界线之外的地方，仍能找到古老祭祀的遗迹。照华森先生看来，很可能在中国——在那里，灵芝（"不朽的真菌"）的传说，也许是从印度输入的，只是在公元前1世纪——它才在灵芝中幸运地变得具体化了，从那以后，或多或少忠实地在图象中复制出来。也许还通过波斯，在摩尼教徒中间流传，圣奥古斯汀（他曾一度抱有他们的信仰）曾谴责他们喜欢蘑菇，这种谴责在几世纪后中国学者反对一个摩尼移民教派的著述中发现。同样的原文还谴责该教派用红蘑菇和人尿作为仪式用水。关于这个问题，华森先生指出，孟买地区的忠于琐罗亚斯德教的印度袄教徒以一种象征性的方式喝公牛的尿。

作者几次谈到这种对尿的肯定态度，它和我们把尿看成排泄物的态度是如此不同，他从它那里看到的是以蛤蟆菌为中心的宗教联系的残余，我们从中知道，喝尿具有重要的地位。他甚至提出这一假设：这种联系能够产生，是因为与驯鹿接近，当这些鹿吃了毒蕈时，它们也极度兴奋。它们对人尿有着明显的爱好——我们可以假定，当这种尿含有蘑菇生物碱时，对它的爱好就会增加十倍。就所论及的喝尿来说，这些由西伯利亚人驯养的动物原来还是他们的传授者。这个假设表面看来言之有理，但从根本上说不堪一击，因为华森本人透露，在世界其他地方，人们并没有从任何动物的媒介中获益，才发现其他蘑菇的这种令人产生幻觉的力量。照他看来，飞伞菌的这些作用于精神的物质是所谓原始民族所知道的唯一的未被有机代谢作用破坏的物质。

对人体分泌物的文化态度象所有其他态度一样，具有种族中

心主义的特征。我们对尿的厌恶感不是一种自然现象，许多民族对这种具有多种用途的液体一直抱着比我们更为客观的态度。正如澳大利亚人乐意用从他们的阴茎切口中抽取的血作胶水一样，许多民族——在美洲西北部也是如此——用尿做仪式用水，或者就把它做为洗发剂。我们因此必须断定说他们的祖先一度食用毒蕈吗？可能，甚至很可能的是，考虑他们那遥远的亚洲起源，我以后将提出一个论据，它可能暗示一种更为晚近的习惯。但是，无须它就可以理解，不能生产人工化学产品的一些民族，充分利用他们所能支配的自然物质的特性。

反之，我们会从下述情况中探索出更多的东西，即在印度（也在尤克基尔人那里，他们把不可食用的蘑菇与毒蕈对立起来，他们是毒蕈的热情消费者）用"狗尿"这个词把所有不可食用的蘑菇混为一谈。

棘手的是，要证实这一涉及几千英里之遥的联系，除非通过一种隐蔽的信仰，它已由在西伯利亚的经验所证实，这种信仰的存在在印度，由来已久，它将提供解释尿与蘑菇的比较所必要的逻辑联系①。因为事实上知道，在所需要的条件下，人尿影响精神的作用与产生幻觉的蘑菇在经验上是一样的，所以我们可以假定：

a．[人尿→毒蕈]::[狗尿→普通蘑菇]

b．[毒蕈:其他蘑菇]::[人:狗]

华森先生的著作以我们认为是令人信服的方式确证了在所有产生苏摩的候选植物中，蛤蟆菌是非常有希望的。诚然，它允许我们赋予先前似乎完全没有意义的命题和公式以意义。另一方面，只有受不自觉的憎恶真菌感情驱使的批评家才会在必须承认吠陀颂

① 在最近的一次谈话中，华森先生注意到，在尿与一些蘑菇之间存在着经验上的联系，似乎确定，尿——人的或动物的——刺激着鬼伞菌的生长。这现象本来在布洛涅树林中已观察到。

诗那热情洋溢的抒情颂词只是献给一个蘑菇时感到沮丧。今天，从在森林中散步时意外地发现刚刚从地里冒出的牛肝菌的斯拉夫人的嘴里，仍然可以听到这些热情奔放的词句，而且感情不减当年。

然而，毫无疑问，所提供的解释提出了我不敢贸然涉及的吠陀研究领域之外的一些问题。即使不考虑历史的或文献学方面的异议（这些方面的专家是不会不陈述这些异议的），还是会产生几个问题的。按照华森本人的看法，当吠陀仪式处于全盛期时，只用来自远方的蘑菇干。然而，如果他的解释是正确的，颂诗用丰富的细节不断地描述蘑菇生长中一些转瞬即逝的形态，这些形态是蘑菇只有在其生长地才能展现的。那么，我们是否必须承认，一些祭司被委派到生产蘑菇的地方去并讲述他们的观察呢？在所引用的文献中，对此无所提及。因此，我们可以断定，颂诗保留的是很久以前由印度雅利安人在他们的原住地所作的观察的记忆，举行仪式的时代，这对于参加仪式的人并不提供任何意义（因为他们所处的地位与后来的注释者相同）。

这并非是不可思议的，因为仪式的意义不明确并不必定影响它的威信。但是，我们必须考虑到仪式惯例与它的语言表达之间的这种令人难以置信的脱节。而且，我们必须承认，华森先生的解释必定产生比苏摩性质的问题更进一步的结果。如果他是正确的，那么过去一直用以观察整个吠陀文学的那种精神就会改变，它不再是抒情词藻的堆砌，不是对非专家来说经常似乎是不堪忍受的咬文嚼字，人们将面对的是一些描述性公式，它们利用隐喻只是为了更详细地勾勒真实的轮廓。但是，如果这是正确的，那么在其他方面也必定如此，而且，我们可以预见前景——对印度学家来说几乎不是一件令人高兴的事——顺次发现各种解释，每一种解释都使人能够理解隐藏的意义。

如果，例如，受到蘑菇的红颜色——所以颂诗经常把神化了的火即阿耆尼的名字给予苏摩——的启发，还不足以引起隐喻用

法的话，那么就将不得不细心注意，华森先生关于 ρoŋ 型语言形式的独创性思考，他是在古亚洲语系和包括萨莫耶特(Samoyed)语支及芬兰-乌戈尔（Finno-Ugrian）语支在内的乌拉尔语族的所有语言中发现的。这种语言形式可能表示蘑菇、巫师的鼓、如痴如醉、失去知觉或理性。华森先生相信，有可能把它与原始印欧语形式联系起来。照历史比较语言学家看来，后者可能产生了希腊语的 sphóngos、拉丁语的 fungus、还有——也是我们的作者提出的——英语的"punk"，指的是一根燃灯芯。另外，其根部为蛤蟆菌提供了良好环境的桦树也是 Fomes fomentarius 即易燃蘑菇（火绒）最喜欢的宿主。因此，所有北欧亚人以前共有的古老的三组合就重新组织自己并且与桦树联系起来（那地区的古老民族大部认为它是生命之树）；从北欧中石器文化时代起，火绒就以它的易燃用途而出名，毒蕈则获得了神圣的光环。

从这个观点来看，《梨俱吠陀》中的苏摩在亚洲史上并未构成一个孤立的事件，而是一种遍及欧亚的祭祀的基本表现，它通过关于生命之树和不朽之草的传说几乎在各处都经久不衰。从那里，人们显然能走得更远。例如，在《创世记》中的智慧之树和禁果中可以看到难以置信，但仍可认出的形象，即神圣的西伯利亚桦树（它的树干是火蘑菇的宿主）和长在它的根部、能使人了解超自然知识的毒蕈。当华森怀着这种想法，整个宗教现象能在产生幻觉的蘑菇的使用中找到其根源时，他走得还要远。

这种泛真菌主义——如果人们可以这样称呼它的话——要不是由理论论证支撑的话，当然是不堪一击的。华森从玛丽·巴纳德那里借用了一个论证，① 后者在近期一本书《神话创造者》(1966年俄亥俄版）中，从自然现象中寻找神话的起源。这看来是一种极其天真的观点，因为在神话中并不存在未经加工的自然现象。

① R. C. 华森：《苏摩，不朽的神菌》，1968年纽约版，第217、220页。

这些现象只有经过概念化才为人而存在，它们似乎经过了隶属于文化的逻辑和感情规范的过滤。极有把握的是，从罗杰·海姆制作的关于使人产生幻觉的蘑菇的神秘影片中可以得出这样的结论：精神狂乱的形式和内容对每个主体来说都是完全不同的；两者都是他的气质、个人经历、早年教育以及职业的功能。在叙述自己与日本同行作的蛤蟆菌试验时，华森先生提供了同样的说明。他们中只有一个人感到有近乎狂喜的欢快；其他人都有种种不舒服的感觉。在与我们自己社会不同的那些使幻觉剂制度化了的社会中，这些幻觉剂可期望产生的不是一种由它们的物理化学的性质决定的一定形式的极度兴奋，而是产生一种由这个部族出于自觉的或不自觉的原因而预期的一种迷狂，而且因人而异。幻觉剂并不藏有自然信息，这个概念似乎是自相矛盾的。它们激发并扩充了潜在的言辞，每个文化都贮存这种言辞，文化中的麻醉品允许或者有助于对它的加工。

因此，似乎并不合理的是，如华森那样，求助于由通常是很平和与有益的蛤蟆菌激发起的西伯利亚人的种种精神狂喜形式，以使非难各种各样的斯堪的纳维亚学者所提出的论点，照这一论点看来，这种蘑菇是古代威金人① 暴怒的原因。没有直接证据证实它，因此这假设仍是无根据的和不可靠的。但是，没有理由允许人们先验地排除这种可能性，在如同科里亚克人和威金人那样不同的社会里，为了产生相反的精神作用而寻求这种药物。

因此，正是毫无偏见地赞成或反对某种形式或其他形式的泛真菌主义，我才最后提出我对某些问题所作的扼要考虑的，这是关于显然是由于对北美很大一部分地区里的使人产生幻觉的蘑菇无知而发生的问题；这部分地区处于东西伯利亚和墨西哥之间，在那里，完全不同的伞菌种类用于相同的目的。

---

① 威金人，8—11世纪劫掠欧洲海岸的北欧海盗。——校注

当我们论述到世界的某个地方，它的大部分文献资料都出自盎格鲁-撒克逊血统或教养的研究者时，人们不应当忽略他们可能有的憎恶真菌感，它可以说明蘑菇在北美印第安人文化中占有相对微小地位的原因。可能，这些观察者，不论是由于缺乏兴趣还是下意识地厌恶，都可能忽略这个领域。此外，在最好的情况下，在有柄和帽的蘑菇(蘑菇、蕈)与多孔菌和其他树蘑之间的区别不总是确定的。最后，我们几乎从未费心查明法语在范围很广的术语"champignon"之下归入的以及英语如我们提及的那样区别出的这个种类，在种种土著语言中是否不能更精细地再划分，所以对于蘑菇的信仰或态度事实上只可能指一种或一科，而对立的信仰或态度可能对其他种科有效。

在做了这些保留后，并且在以应有的谨慎着手论述时，马上想到的是两个一般性质的意见。首先，多孔菌类型的真菌在除墨西哥以外的南北美洲的信仰和神话中似乎比蘑菇占有更重要的位置。其次，就所论及的北美而言，涉及蘑菇的可用资料是在落基山脉的西面而不是东面。

在所有美洲人中，人们可能想要归类为喜爱真菌的实际上是沿海和内陆萨利希人及其邻邦。如卡里尔人（Carrier)和太平洋海岸更北面的印第安人一样，萨利希人都以树真菌的名给氏族或个人取名①。他们还生吃几种陆生植物(汤普森人、桑普瓦尔人、奥卡纳冈人)，或稍烤一下（汤普森人）然后再晒干(特瓦纳人)，要不然就煮一煮(奥卡纳冈人)②。向南，蘑菇经常出现在加利福尼

① D. 詹纳斯：《巴克利河凯雷尔印第安人》，载《美国人种学会第133期通报》，1943年华盛顿版第497页；M. 巴博：《吉特克桑人的图腾极》，载《加拿大国立博物馆，加拿大矿业部第61期通报》，1929年渥太华版第166页；J.A 泰特：《不列颠哥伦比亚的汤普森印第安人》，载《美国自然史博物馆人类学文献》，第2卷，1900年纽约版第294页。

② J. A. 泰特：《不列颠哥伦比亚的汤普逊印第安人》，载《美国自然史博物馆人类学文献》，第2卷，1900年纽约版第233页；《不列颠哥伦比亚汤普森印

亚北部和中部的印第安人的饭菜中。后者与萨利希人都有这种习惯：从某些长在针叶树上的木真菌中提取红色素用作身体涂料或油膏①，萨利希地区北面的夸库特尔人把地蘑菇（有一个使人不舒服的名字）用作医用药膏②，一些萨利希部族把一种受寄生真菌侵蚀的多孔菌做成一种肥皂③，也是在萨利希人中间，年轻的汤普逊男子用叫做"枭木"（冷杉多孔菌）的树蕈擦自己的身体，以获得力量④。

在海湾萨利希人中间，克拉莱姆人（Klallam）和奎诺尔特人认为长在芦苇上或针叶树上的真菌具有赌博护符的作用⑤。把树真菌用作靶子的习俗在这一地区一直受到注意，如同更北面的阿撒帕斯坎（塔纳纳）人一样，后者也给予它仪式功能，即在埃亚克人（Eyak）、塔奈纳人和一些西部爱斯基摩人中间，在把它化为灰烬或与烟叶混合后咀嚼它（或单单咀嚼它）以前，"净化"这

第安人的人类学植物学》，载《美国人种学会第45届年度报告》，1930年华盛顿版第483页；V.F.雷：《桑普瓦尔人和奈普列姆人》，1954年纽黑文版第104页；W.克莱因：《辛凯特克人或华盛顿的南奥卡纳冈人》（人类学系列丛书第6卷），第39页；W.W.埃尔门多夫：《A.L.克鲁伯对特瓦纳文化结构与尤罗克文化结构的比较评注》，载《研究论文，专题附录第2期》，普尔曼1960年版第131页。

① J.A.泰特：《不列颠哥伦比亚的汤普逊印第安人》，第184、259页；H.E.德来弗：《文化因素分布之十，北加利福尼亚》（人类学史料第1—6卷），1939年伯克利版，第333页；J.A.泰特：《利卢埃特印第安人》，载《美国自然史博物馆人类学文献》第4卷，1906年纽约版，第205页；R.L.奥尔森：《西北海岸奎诺尔特印第安人和扁口斧、独木舟以及房屋类型》，1967年华盛顿版，第105页；W.戈尔德施密特：《农拉基人类学》，1951年伯克利版，第408、410页；E.W.沃格林：《文化因素分布之二十，东北加利福尼亚》，1942年伯克利版，第180、197页。

② F.博厄斯：《夸库特尔人的当前信仰》，载《美国民俗学》，1932年第45卷第187页。

③ Ch.西尔-图特：《不列颠哥伦比亚的西希埃特尔人的人种史报告，萨利希族的海岸划分》，载《皇家人类学研究所杂志》1904年第34期第31—32页。

④ J.A.泰特：《不列颠哥伦比亚汤普森印第安人的人类学植物学》，第504页。

⑤ F.冈瑟：《克拉莱姆人的人种史》，1927年西雅图版第274页；R.L.奥尔森：《西北海岸的奎诺尔特印第安人和扁口斧、独木舟以及房屋类型》，第166页。

种多孔菌①。

从北部的夸库特尔人到南面的奎诺尔特人，人们注意到，在太平洋岸上，某些蘑菇（在前者中间是男性生殖器状的，在后者那里则一定是多孔菌）和回声之间的松散联系。斯夸米希人(Squamish)相信回声是由一种树真菌产生的②。金诺尔特人认为，树真菌象耳朵，它们能听到声音加以重复。在奎诺尔特语中，回声和一种白肉树真菌是一个词③。同样类型的联系存在于更远的西部梅诺米尼印第安人中间，他们讲的是阿尔冈金语，住在大湖地区。他们相信，一种长在某些针叶树上的多孔菌到每年二月底出现一整夜，这时它们象人一样大声叫唤。所以作为一个强大的精灵而受到尊敬④。

在落基山脉东部，布莱克富特人、奥马哈人以及密苏里河上游的几个部落都吃蘑菇⑤。易洛魁人至少吃六种蘑菇，但看来并非不具有矛盾心理，他们牢记神话把毒性作用归咎于烧煮过的蘑菇⑥。事实上，易洛魁人的邻居奥季布瓦人认为蘑菇是死人的食物，否

① T.亚当森：《萨利希海岸的民间传说》，载《美国社会民俗学》第28卷，1934年版第87页；R.L.奥尔森：《西北海岸的奎诺尔特印第安人和扁口斧、独木舟以及房屋类型》，第135页；R.A.麦凯南：《上塔奈纳》(耶鲁大学人类学丛书第55卷)，1959年第166页。

② A.L.迪珀斯：《斯夸米希语》，1967年拉埃—巴黎版第2卷第59页。

③ F.博厄斯：《茨姆申本文》，1902年版第290页；R.L.奥尔森：《西北海岸的奎诺尔特印第安人和扁口斧、独木舟以及房屋类型》，第165页。

④ A.斯金纳、J.V.萨特利：《梅诺米尼印第安人的民间传说》，载《美国自然史博物馆人类学文献》，纽约1915年版第498页。

⑤ A.F.张伯伦：《库特纳印第安人报道》(大英高级研究协会报告之62)1892年版第573页；M.R.吉尔莫：《密苏里河流域印第安人的植物利用》，载《美国人种学会第33届年会报告》，1919年华盛顿版第61—63页；A.C.弗莱彻、F.拉弗莱舍：《奥马哈部落》，载《美国人种学会第27届年会报告》，1911年华盛顿版。

⑥ F.W.沃：《易洛魁人的食物与食物加工》，1916年渥太华版第121—122页；J.柯廷、J.N.B.赫威特：《塞内加的小说、传奇和神话》，载《美国人种学会第32届年会报告》，1911年华盛顿版第297、798页；W.N.芬顿：《易洛魁人的鹰舞、烟袋舞的一个分支》，载《美国人种学会第156期通报》，1953年华盛顿版第90页。

定态度还出现在布尔的泰特人和大西洋海岸的米克马克人（Mi-cmac）中间，他们象彻英纳人（居住在其他地方，但讲阿尔冈金语）一样，也把蘑菇归入饥荒才吃的食物内①。蘑菇与死亡和饥饿的这种双重关系似乎在南美更为普遍，在那里，热人、默杜鲁库人、图库纳人和瓦拉奥人的神话提供了许多有关这方面的例子②。然而，瓦拉奥人给那些想要孩子的不育妇女开出了用蘑菇制成的浸剂③。在美国西南部，吉卡里拉·阿帕契人（Jicarilla Apa-che）想象在蘑菇与超自然世界之间有一种不同的联系。他们焚烧蘑菇，用这种烟驱走恶鬼④。

在美洲，有一种与欧亚非的信仰相对应的看法，欧亚非信仰认为，蘑菇是由天空或大气活动引起的。布莱克富特人和密苏里河上游部落把蘑菇与星星联系起来。落基山脉西坡的内兹-坡舍人（Nez-Perce）和某些海岸萨利希人认为蘑菇起源于雷，阿根廷查科的托巴人认为它们起源于彩虹⑤。人们注意到，在南美，在托巴人中间（"彩虹的排泄物"）和马塔科人（Matako）那里（"狐狸的排泄物"）；在北美，在奎诺尔特人中间（"美洲狮的粪便"）以及西

---

① J. G. 科尔：《基奇加米，苏必利尔湖的沿湖曲径》，1950年明尼阿波利斯版，第22页；Rev. J. E. 奎纳德：《布尔的泰特人中的维蒂科人》（原始人第3卷），1930年第70页；S. T. 兰德：《米克马克人的传说》，1894年纽约版第50页；G. A. 多尔赛：《彻英纳人》，1905年芝加哥版第45页。

② M. 班纳：《卡亚波印第安人的神话》，1966年圣保罗版第40页；R. F. 默菲：《默杜鲁库人的宗教》（加利福尼亚大学美国考古学和人种学丛书第44卷），1958年伯克利版第123页；C. 尼穆恩达九：《图库纳人》（加利福尼亚美国考古与人种学丛书第41卷），1952年伯克利-洛杉基版。

③ W. E. 罗特：《奎纳印第安人的泛灵论和民间传说之调查》，载《美国人种学会第30届年会报告》，1915年华盛顿版第286页。

④ M. E. 奥普勒：《吉卡里拉·阿帕契人的末世学中的神话与实践》，载《美国民俗学》，1960年第73期第152页。

⑤ M. R. 吉尔莫：《密苏里河流域印第安人的植物利用》，第62页；C. 威斯勒、D. C. 杜瓦尔：《伯勒克菲特印第安人的神话学》，载《美国自然史博物馆人类学文献》第2卷，1908年华盛顿版第23页；A. 梅特罗：《大查科的托巴、皮拉加印第安人的神话》，1946年费城版第39—40页。

希埃特尔或西彻尔特人（Siciatl or Secchelt）那里（“雷的排泄物”），在欧亚非三洲也是如此，经常把蘑菇与身体的排泄物结合起来（参见“狗尿”、“狼屁”）①。

另一方面，关于蘑菇的任何影响自然过程或影响精神过程的功能迹象在墨西哥以外极为罕见，顶多，我们可以引证南美亚马逊河西北面的尤里马瓜人（Yurimagua），他们用一种未鉴明的树真菌配制出一种醉人的烈性饮料；圭亚那的卡奈马人为了感觉轻松和跑得快吃一种长在朽木上的白真菌②。至于北美，我业已提及，在一些爱斯基摩人和大陆西北的阿撒帕斯坎人中，有一种习惯：单独或与烟叶（看来这样味道变得更浓）混在一起咀嚼长在桦树上的真菌的灰烬③。看来我们还必须提及属于东普埃布洛人的特瓦人（Tewa）的奇特信仰。当他们吃蘑菇时，小心地在罐上横放一根柴枝，唯恐万一疏忽了这一预防方法而失去他们的记忆④。相反地，被称为“疯狂的舞蹈者”的阿拉帕霍人的舞蹈者把蘑菇作为耳环佩戴⑤。由于阿拉帕霍人与特瓦人之间只隔着吉卡里拉·阿帕契人，我们在阿拉帕霍人中间已经看到，蘑菇避邪，从人种真菌学的观点来看，大陆的这个地区可能具有特殊的重要性。

另一方面，我们知道，阿拉帕霍人构成一个独立部分，是大

---

① A. 梅特罗，《马塔科印第安人的神话和传说》，1939年哥德堡版第122页；R. L. 奥尔森，《西北海岸奎诺尔特印第安人和扁口斧、独木舟以及房屋类型》第166页；Ch. 希尔-图特，《不列颠哥伦比亚西希埃特尔人的人种史报告》，第31—32页。

② J. 吉林，《英属圭亚那巴拿马河的卡里布人》，载《皮保地博物馆文献》第14卷，1936年剑桥版。

③ 但是，阿拉斯加北部的爱斯基摩人过去一直害怕蘑菇（或某些种蘑菇），他们称蘑菇为“手痛”。谁碰上它们，就有中毒或使手萎缩的危险。（斯宾塞，《北阿拉斯加的印第安人》，载《美国人种学会第171期通报》，1959年华盛顿版第325页）。

④ W. W. 罗宾，《特瓦印第安人的人种植物学》，载《美国人种学会第55期通报》，1916年华盛顿版第195页。

⑤ A. L. 克罗纳，《阿拉帕霍人，三仪式的组织》，载《美国自然史博物馆第18期通报》，1904年纽约版第195页。

阿尔冈金语系的南部分支；他们的原始住处在更北面。从这一点来看，人们对夏尔·拉勒芒教士关于居住在魁北克地区讲阿尔冈金语的印第安人（或他们中的一些人）的见证该作何感想呢？他于1626年写道，“他们相信，我们的灵魂是不朽的，并因此肯定，他们在死后能进天国，在那里，他们〔灵魂〕吃蘑菇并且彼此交换看法”①。

如果在这里我们不是人种史文献反复无常的受害者，这种反复无常如同归之于自然的反复无常一样，似乎意味着某种与实际意义完全不同的东西，那么，人们就会更想在拉勒芒的报告中看到与有关西伯利亚人习惯相同的习惯的记忆。因为事实仍然是，我们知道其他一些情况②：土著思想把先前是真实的人、物或知识变为超自然的，然而由于历史的或地理的原因，社会使它们失去实际用途；然而，社会继续试图在其意识形态里把对它们往昔的记忆与它们过去的有用性协调起来。

---

① 拉勒芒：《耶稣会教士的叙述》，1858年魁北克版，第3—4页。

② 参见列维-斯特劳斯：《吃饭规则的起源》，1968年巴黎版第219—224、325页。

邻近民族的仪式与神话之间的对称关系*

在我看来，埃文斯-普里查德的著述在人种学文献中所占有的独特地位应归功于在他著作中，我们研究中的两个主要倾向的协调一致始终居主导地位。我们的同事对于历史的尽人皆知的爱好从未阻止他作形式分析。毫无疑问，没有人比他更审慎而又简洁地界定了信仰和实践系统的基本轮廓，揭示了它的基本构架，并使它的连接机制开始起作用。同时，埃文斯-普里查德始终注意那些形成社会特殊面貌并给予社会发展的每一阶段以唯一特征的事件所采取的任意方式。没有一种方法能比他的方法更好地揭露下述虚妄断言了：只有以牺牲历史为代价，才能深入地研究结构。他那渊博的学识、对人的价值的敏锐感觉、深刻的心理洞察力以及无与伦比的写作能力，为了一个目的，而使两种从一开始就常常把人种学思想往对立方向引的思潮融为一体。

所以我才认为，作为对他的一种称颂，合适的做法是选择表明历史与结构休戚相关并且阐明它们之间的相互影响的方式这么个论题。北美中部平原的两个部落非常适宜于做这一尝试。考古学中新近取得的进展提供了许多有关他们过去的情况。而且，幸亏H.W.博沃斯的两卷卓越的著作补充了更古老的观察，我们现在才有了可供我们使用的关于他们的神话、仪式和典礼始末的详细分析。

18世纪初，当白种人来到密苏里河上游时，那些定居在横贯

* 本章系《结构人类学》第2卷第13章，原载《文化翻译：论E. E.埃文斯-普里查德》，T. O. 拜德尔门编，1971年伦敦版第161—178页。

中部平原河谷中的被称作“乡下人”的部落具有共同的文化。讲卡多语的阿里卡拉人（Arikara）、讲苏语的曼丹人和希达察人占据着相当于现在南北达科他州的邻近地区。夏天，他们住在用草束覆盖的棚屋里，这些棚屋群集在坐落于临河的高地上的村子里。他们在下面的田地里耕耘，在庄稼成熟前，他们在平原上追猎野牛。冬天来临时，他们便转移到在树木茂密的谷底处有着更多遮蔽的村子里。

但是，这种情形的历史并不久远。我们暂且不谈阿里卡拉人，他们是将近18世纪初才从南方来的。尽管属于同一个语族，曼丹人和希达察人都不曾构成同类部族。无疑，来源于东南地区的一个非常古老的曼丹人移民群，至少从7或8世纪起，即在我们所描述的历史时期开始前1000年，就一直住在密苏里河中游流域。其他部族后来到达，用圆形建筑物取代半地下式旧长方形棚屋，以后便都这么做了。关于希达察人，情况似乎要复杂些。来自西北地区的阿瓦蒂克萨族（Awatixa）在15或16世纪到达密苏里河，住在曼丹人附近，仿效后者的生活方式和信仰。其他两个部族在18世纪初相继离开五大湖西部树丛茂密的地带而定居在平原上。象阿瓦蒂克萨人一样，阿瓦克萨威人（Awaxawi）老早就是农业民族。但是，希达察人主要靠狩猎和采集为生，即使在这些差异引起首批旅行者注意的历史时期也是如此。曼丹人和希达察人的传说追溯了这些差异的起源。希达察人叙述了两个北方部族怎样分裂出成为在更西面定居的克罗人的。曼丹人的传奇保存了有关这支最古老的希达察部族经过连续迁徙之后到达密苏里河东岸的记忆。在18世纪末和19世纪初毁灭性的瘟疫之后接踵而来的欧洲人的入侵迫使人口锐减的居民几次迁徙他们的村庄。部落之间的关系变得更加团结一致。这些动乱直到当局把最后一批幸存者集中到伯绍尔德堡居留地时才结束。

然而，在1929年到1933年期间，即博沃斯作调查的一段时间

里，从曼丹和希达察年迈的资料提供者那里收集到情况依他们所属的部族或村子不同而有实质性的区别：他们的神话、传奇式的传统、职责和职位的移交规则都不相同。而且，尽管存在着这些差异（它们在证明极为复杂而掺有异类因素的过去的历史阶段仍有积极影响方面与考古学是一致的），一切似乎表明，曼丹人和希达察人曾成功地把他们的信仰与习惯方面的差异有机结合到一个系统里。人们几乎可以相信，每一个部族——知道另一个部落作出的相应努力——都努力保存和培养这些对立并使这些对抗力量结合，以形成一个平衡的整体。这就是我们现在想要表明的。

我们知道，这些村子部落生活在一种双重季节性经济中。光这样讲还不够，因为夏季本身就是双重的。它由两段时期组成：一段是在位于村子下面的有遮蔽的低洼地上的农业劳动；一段是狩猎，当玉米长到膝盖高时，全部居民都深入平原追赶野牛群达一个月之久。夏季村庄，用土墙和栅栏围起来，事实上固若金汤，狩猎队看上去象远征军一样，而且也的确有机会打仗，因为狩猎有时会碰到敌对的队伍。所以，夏季劳动具有对立的性质：在设防的村里的定居生活以及在危险地区的游猎；一方面是农业，另一方面是狩猎与战争。后两者在空间联系和道德关系上密切相联，因为它们是暴力型的活动，充满着危险与流血；从这个观点上来说，它们的区别仅仅是程度上的。

这种调动复杂对立面的系统与冬季经济是完全相反的。尽管贮存的食物不足以保证人们免受饥饿之苦，但人们还是难得离开冬天的村庄。因而一切希望都寄托在天气逐渐寒冷和风暴上，这会把野牛从平原上驱逐出来，使它们到冬季村庄附近有不受风暴侵袭的谷地寻找躲藏处，那里有些牧草地仍未盖上积雪。当野牛群靠近的信号发出后，必须保持绝对安静，由警戒队负责防止有人破坏安静。人们把自己和狗锁在棚屋里；他们不再劈木头，并熄灭炉火。冲动的猎人、粗心的主妇、哭笑的孩子都将受到严厉的

惩罚。即使有一头野牛突然入村，绕到棚屋旁边，这些饥饿的印第安人也不能杀它，唯恐吓跑大群野牛。因此，这些对立的生活方式在冬季便获得了一个综合性的统一，而在夏季经济中则未能结合起来，仅是并列在一起。冬季，这些印第安人仍然象夏季一样靠狩猎为生，但是，这种冬季狩猎与夏季狩猎是相对立的，因为这是坐等而不是追捕，从这方面看，与在夏季和狩猎对立的农业更相近。不仅如此，夏季狩猎使人离开村庄，为追赶野牛群而西征。在冬天，所有这些关系都颠倒了。不是印第安人离开村子冒险进入平原，而是野兽离开平原贸然进入村子。不是狩猎使印第安人离开村子，而是当猎物靠得很近时，狩猎有时就在村里或者至少是很近的地方进行。而且，因为狩猎与战争有关，冬季期间所发生的一切似乎都为了不至于饿死，所以村子才不得不向野牛敞开——在夏天，土著把这些野兽当作敌人，而冬天却使它们成了伙伴。我们暂时还只限于两种形式的狩猎，用我们在夏季称为"外猎"，在冬季称为"内猎"的方式来看，说这两种狩猎是对立的，似乎并不算牵强附会。

让我们先来看看夏季狩猎的神话和仪式。与他们的希达察人邻居和其他平原部落不同，曼丹人并不在夏季举行太阳舞。相反地，他们有着长达几天的复杂仪式，他们称之为okipa或"模仿"。这仪式（它的创始神话与有关农业劳动创始神话几乎完全一样）发挥双重功能：纪念神话中的事件和刺激野牛的繁殖力。这样，它就表现了一种综合的特征，它的影响在几个月之中始终不断——长达一个怀孕期之久。尽管okipa总是在仲夏中期举行，但它不是只与夏季狩猎有关，而是与整个狩猎：冬季或夏季狩猎都有关系。

反之，小鹰仪式是为一年中任何时间的战争服务的，但只为6月到8月的狩猎服务。创始神话① 叙述说，有一个名叫"玉米

① M. W. 贝克威思，《曼丹和希达察神话与仪式》，载《美国民俗学学会备忘录》第32卷，1938年版第63—67页；A. W. 鲍沃斯，《曼丹人的社会组织和仪式组织》，1950年芝加哥版，第270—281页。

须”的不合群的姑娘，因父母责怪她迟迟不结婚而负气出走，跑到世界的尽头与一个吃人妖魔结了婚。她成功地克服了他的所有考验而驯服了他。但后来，这个吃人妖魔又恢复了本性，抛弃了她及其儿子，后来当儿子长大后，她又爱上了自己的儿子。年轻人拒绝了母亲的乱伦要求。他名叫“高空狩猎”，他是狩猎能手，因为他父亲把猛禽的本性传给了他。

这时，有两个女人闯入他的生活。一个是来自北方的棕发女人，名叫“母野牛”①，她带来了肉干。另一个叫“玉米须”，象这位主人公的母亲一样，她长着淡黄色的头发，来自南方，带来了玉米饼。他与她俩结了婚。但是，尽管玉米须能忍耐又宽宏大度，母野牛的忌妒和过敏却破坏了家庭和睦。两个女人为各自对人类的功劳而争吵。一气之下，母野牛带着她的幼儿出走了。

玉米须说服丈夫去追赶失踪的妻子。她很坚强足以忍受寂寞，她对他忠贞不渝，在远处保护他。最后，主人公来到野牛群，即他的姻亲中间，它们竭力想置他于死地。但是，他经受了它们的考验并得到了它们的许诺，从那时起，它们将甘愿作人类的食物。当他回来时，饥馑正统治着村庄，因为猎物不足和旱灾威胁着收成。主人公带来了食物供给老野牛，从此它们大量繁殖。

对于这则神话，几乎不需要作什么解释，一切都是如此明了。从一开始，女主人公玉米须就确定了社会学上的关系，因为她的行为使两种极端的婚姻类型既相互联系，又相互对立：一种是与住在世界尽头的妖魔结婚的族外婚，另一种是族内婚——与她儿子结婚。但是，她体现了农业，正如她的名字和它

① 贝克威思和博沃斯知道，神话中所使用的名字在他们的英译本中要有变化。列维-斯特劳斯教授选用了博沃斯给这男孩起的名字：“高空狩猎”在贝克威思那里是“居高临下”。他没有表明他喜欢来自北方的棕发妻子起的名字：在贝克威思1938年译本中的“母野牛”，或者在博沃斯1950年译本中的“野牛妇”。后者听起来更雅致，但我们还是选用了“母野牛”这个名字，因为后来在正文中出现了“白母野牛”。——原注

的同形异义词的公认功能所表示的一样，而她的丈夫以及后来出生的她的儿子都是狩猎能手。所以，族外婚使农业输出村外，而族内婚则把狩猎引到村里。这两种可能性都是无法想象的，正如两个妻子无法相容的本性所证明的那样，她们是这些经济活动形式的拟人化表现。为了追随母野牛就必须抛下玉米须。但是，虽然前者苛刻而忌妒，她把战争胜利变为狩猎成功的必要条件，确保狩猎成功的后者的忍耐和宽容也会带来作物丰收，这确是实际所发生的事实。只要庄稼一长高，印第安人就离开了他们的田地和村庄去过游猎生活。他们不在的时候，作物继续生长。他们一回来，马上要做的就是收割庄稼。这样，神话就使成对组合的关系重合起来，它证实这种关系之间的对应，尽管它们基于不同的层次，从技术经济活动形式到家庭伦理，还包括社会生活准则。正如狩猎意味着战争一样，农业意味着狩猎。从经济观点来看，农业如同社会学观点中的族内婚，因为它们都是在村子里。另一方面，狩猎和族外婚都是向外的。最后，忠实是私通的对立面（神话声称能解释它的起源）①，因为它们处于族内婚与族外婚或者一方面是农业，另一方面是狩猎和战争的同样关系中。

在夏季狩猎问题之后，我们现在来考虑有关冬季狩猎的那些问题。红棍仪式用以吸引12月到3月间来到村庄附近的野牛。我们知道，这仪式最重要的部分是年轻男子让他们的妻子赤身裸体地裹在皮大衣中，然后把她们移交给作为野牛化身的长者。在实际地或象征性地进行的性交仪式中，长者通过年轻男子的妻子作中介而把他们的超自然力量传给了这些年轻男子，这样就保证了狩猎和战争的胜利。曼丹人和希达察人以同样的方式举行这个仪式。

---

① "这也是男人抛弃他的妻儿并且很少顾及的习惯的开始。"参见A. W. 博沃斯：《曼丹人的社会组织和仪式组织》，第281页。

另一方面，这些创始神话在各个部落之间也是不同的，因为每一个部落只为被夏季仪式的创始神话联系在一起的两个女子中的一个保留了主角，作为主人公的妻子。而且，正如从夏季和冬季狩猎的不同特征中所能预料的那样，这两个女子的社会功能在神话从一种狩猎转入另一种狩猎、从一个部落到另一个部落的流传过程中也被颠倒过来了。在曼丹人的红棍神话里，玉米须只不过是个喜怒无常、行为古怪的姑娘。在希达察人的同类神话中，母野牛却成了一位民族英雄。

不仅如此，实际上，曼丹人的红棍神话① 象小鹰神话一样，也始于一个不愿结婚的处女的故事，她落入吃人魔鬼的手中，以后的情节则大相径庭。女主人公从她的诱拐者那里逃出来，在回家的路上，她收养了一个非常漂亮的小女孩——"最俊俏女子"，她把小女孩带回村里。这孩子结果是一个吃人女妖、饥饿的化身，她吞食了所有的居民。好帮助人的牛揭穿了她的面貌，人们把她放在柴堆上烧死了。从那以后，每当冬季饥饿威胁村民时，野牛就来了，把自己奉献给村民做食物，以交换交给它们的女人。

因此，在这则神话里，玉米须把饥饿带到了村里。但是，希达察人的讲法② 把整个系统都颠倒了。他们用定居在村里的母野牛取代了被带到村外的玉米须。和有勇无谋的玉米须（她从遥远的旅途中带回了饥饿）不同，聪明机智的女主人公母野牛在冬天引来了野牛；所以，印第安人（后来变为她的同乡）才免于饥饿。

在曼丹人夏季狩猎仪式的创始神话里，幸亏主人公的同谋——表明自己是妖魔的对立面的年幼儿子的帮助，他才顺利地与他的妻子母野牛破镜重圆，并成功地逃脱了他的姻亲的阻挠。在曼丹人的冬季神话中，那个漂亮的孩子不是嫡亲儿子而是收养

① A. W. 博沃斯:《曼丹人的社会组织和仪式组织》，第 319—322 页。

② A. W. 博沃斯:《希达察人的社会组织和仪式组织》，第 452—454 页。

的女儿，她表现了牛的缺乏是置人于死地的饥饿的原因（而不是使它们的置人于死地的存在中立化，因为在这个阶段，牛的行为如同敌人），她在夏猎神话中出现时，是年轻的好帮助人的牛这个角色的反面。这样，第三个颠倒就影响到在12月到3月由妇女举行的另一个冬猎仪式中的同样人物白母野牛。诚然，这则创始神话[①]谈到了捕获两只野牛犊，其中一只成功地留住在村里，因而母野牛不得不每年冬天光临，使野牛群更靠近村庄。这个姑娘（野牛丰产的消极原因）因而与小女妖（她实际上作为饥饿的化身积极地表现它们的匮乏）是对立的，她的野牛儿（挫败了她家族食人肉的计划）是她的对立面。

如果从形式观点的角度，我们可以看出神话与冬猎和夏猎仪式之间的其他关系。关于白母野牛始末的神话和仪式是曼丹人和希达察人共有的，据说，后者是从前者那里得到的[②]。关于红棍的始末就不能这么说了，只有它的仪式是两个部落都有的。但正如我们所看到的，创始神话因部落而异达到这种地步，以致它们当中的每一个描绘的都是另一个形象的颠倒的形象。同样的关系在红棍始末与白母野牛始末之间也普遍存在，但这次是在仪式方面，在一种情况下年轻而吸引人的女子是这仪式的内容，在另一种情况下上了年纪、已过了绝经期的妇女是仪式的因素。而且，当我们把每种仪式实行时，在仪式棚屋里司仪祭司作的安排加以比较时[③]，我们可以找到几种对比。参加白母野牛仪式的人全是妇女。在红棍仪式中，参加者有男人也有女人。在另一个仪式上把单一性别的小组成员分为女祭司和助手，这种区分是与两性对立相一致的，前者主动，后者被动。在这两种情况下，棚屋的主人和他的妻子都发挥了作用，但指定给他们的地位是在祭司的范围

① A. W. 博沃斯：《曼丹人的社会组织和仪式组织》，第325—326页。
② A. W. 博沃斯：《希达察人的社会组织和仪式组织》，第205页。
③ A. W. 博沃斯：《曼丹人的社会组织和仪式组织》，第317—327页。

内外。

让我们来概述一下：白母野牛冬季仪式不论在仪式还是神话中都是曼丹人和希达察人所共有的。冬猎的其他主要典礼，即红棍仪式是两个部落共有的，但神话却不同。最后，在仪式方面，两个大型的冬季典礼是彼此的一种颠倒反映。

希达察人了解小鹰神话的一些微小变化①（我们还记得这则神话与夏猎有关），但显然没有举行相应的仪式。要补全两个部落的神话与仪式之间的关系系统，人们因而就不得不在希达察人中间寻找与夏猎仪式相当的或代替的仪式。

希达察人的狩猎仪式与土丘神话有关，土丘零零落落地散布在平原上。有一个土丘里藏着两个守护精灵：燕和鹰，它们使不幸的印第安人满载而归②。现在，曼丹人的夏猎神话中的主人公是一只鹰，它对土丘特别偏爱，"闲暇之时，它会坐在村后山上的一堆石头上"③。象希达察人神话中的守护鸟中的宠儿一样，它也蔑视冬天的村庄，宁愿与它同伴一起在山谷口扎营。最后，希达察人把所有这些信仰都与夏猎联系起来④。

这样，我们就把各种迹象都重合起来了，这些迹象表明，在希达察人中间，这些叫做人间命名的仪式相当于曼丹人的小鹰仪式。然而，照希达察人看来，土丘的主人是一只枭，这位角色把它的名字——雪枭——给予曼丹人的一个冬猎仪式。因此，一切让人感到，似乎这后一个是曼丹人的冬猎专用仪式，在希达察人中间，却成了一个夏猎仪式。

在这些条件下，似乎有意义的是，曼丹人不是把雪枭与高出

① 参见M．W．贝克威思：《曼丹－希达察人的神话和仪式》，第77—78页。

② 同上书，第234—238页；A.W.博沃斯：《希达察人的社会组织和仪式组织》，第433—436页。

③ A．W．博沃斯：《曼丹人的社会组织和仪式组织》，第275页。

④ A．W．博沃斯：《希达察人的社会组织和仪式组织》，第436—437页。

地面的土丘而是与象征性的山谷——猎鹰者藏身的陷坑——联系起来。神话中的主人公被一块落石囚禁在同样的坑里，通过地下旅行才到了鹰穴[①]。这位主人公名叫黑狼。如果曼丹人为12月到3月（即在最冷的几个月里）的冬猎举行雪枭仪式，希达察人则在最热的几个月份里举行纪念守护狼的仪式[②]。冬与夏的颠倒用这种间接的方式得到证实。

我们业已指出，夏猎与战争由于它们的相似与接近而提供了一个双重的类比："……当追猎野牛时，可以看到许多印第安人死于敌人之手，或者倒在牛的攻击之下。"[③]这个相似之处说明，曼丹人和希达察人把战争本身看作是吃人肉的狩猎，在这种狩猎中，男人成了太阳及其姐妹，即以抛弃的尸体为食的天上女妖的猎物。由于冬猎的创始神话在每个部落里都是现相反的特征，由于冬猎本身是夏猎的对立面，据此可以断定，一方面是在与上界人有关的曼丹人与希达察人神话之间，另一方面是在一个部族的战争神话与另一个部族的冬猎神话之间，必然出现对称的颠倒。

让我们从第二点开始。不必深入冗长而复杂的神话的细节，乍看上去，有一个相似点在曼丹人关于天上人物的神话与希达察人关于红棍神话之间是显而易见的，前一个神话产生战争仪式，后一个神话产生冬猎仪式。两则神话都提到太阳和月亮这两个兄弟之间的争吵，不是为了一个彻英纳族的食人女子；就是为了一个野牛妇，她代表被人吃掉的一种动物。这两则神话每次都叙述了靠碰运气取胜的赌博（印第安人认为它是战争的一种类型，是以杀人为最高目的的战争的起源）[④]。

---

① M. W. 贝克威思，《曼丹-希达察人的神话和仪式》，第149页，A. W. 博沃斯，《曼丹人的社会组织和仪式组织》，第286页。

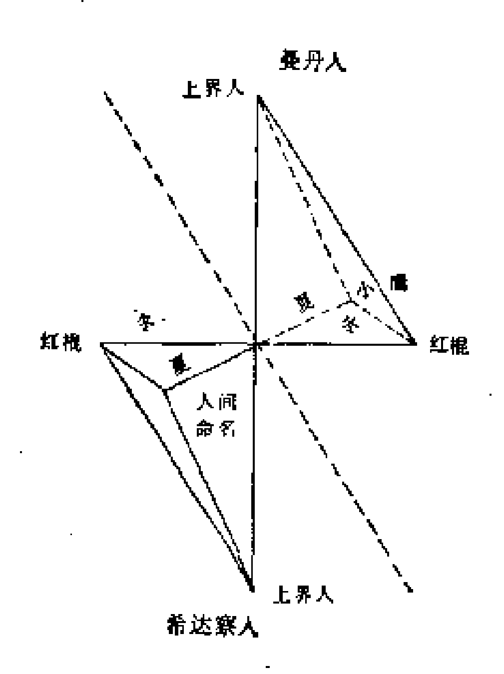
② A. W. 博沃斯，《希达察人的社会组织和仪式组织》，第148页。

③ A. W. 博沃斯，《曼丹人的社会组织和仪式组织》，第277页。

④ 同上书，第299—302页；《希达察人的社会组织和仪式组织》，第452—454页。

可用两种方式来说明可供选择的神话之间的相似关系。第一种是间接方式：同希达察人关于上界人物的神话一样，希达察人关于红棍的神话也叙述了在天上食人者与人类之间的冲突，这种冲突导致了全凭运气的赌博、战争和战争仪式。这种同一的构架并不排除差异，对此我们在后面还要谈到。目前只要记住这一点就够了：曼丹人的红棍神话颠倒了希达察人有关同样仪式的创始神话，从而也颠倒了具有同样构架的希达察人关于上界人的神话。这一颠倒也可用直接方式证实：希达察人关于上界人的神话讲的是一个天上的婴儿，他作为一个印第安女人的嫡亲儿子重新出生。他对希达察人败在他们所攻击的敌人手下一事负有责任。这则神话在这里用“战争关键”——如果我们可以用这个词的话——所要说的正是曼丹人的红棍神话在“狩猎关键”中所要表达的意思。事实上，由印第安女人收养的人间女婴，结果是一个妖怪，她吞食了曼丹人，她象征着冬季饥馑，这种饥馑由下述事实而产生：牛不到村里来，或者不到村子附近。

我们谈到哪里了呢？我们已经指出，曼丹人和希达察人的狩猎仪式各自形成了一个系统；还指出，这两种系统提供的形象是彼此对称的，因此，它们的相互关系网可表示如下：



对每个部落来说，主要的狩猎神话都占据了四面体的各个顶端。两个部落的相应的神话在对立的顶端形成对称。这样，这些对称关系把下述神话两个两个地联结起来：关于上界人的神话（包括食人猎人）；关于红棍的神话，在各处都是冬季仪式；希达察人关于人间命名的神话；以及曼丹人关于小鹰的神话，两者都属于夏季。但是，对该图还要作进一步的解释。

1．两条相交于图表中心的横向轴分别相应于冬夏两季。在冬季坐标轴的两端可看到红棍仪式，在两部落中都是同一的，但因为有关创始神话的颠倒而位于对立的顶端。

2．同样，曼丹人的小鹰神话和希达察人的人间命名神话处在夏季坐标轴的两个端点上。我们可以看到，这些仪式在几个方面彼此相应：男主人公（燕子和鹰）或者女主人公（玉米须和母野牛）的两重性；偏爱土丘的名为鹰的主人公在两种场合中出现；最后，这两个仪式都与夏猎有关。

3．关于上界人的神话居于第三条坐标轴的两端，它们与另外两条坐标轴垂直相交。关于红棍、小鹰和人间命名的仪式显出季节性的和周期性的特征，而关于上界人的仪式却不同，人们一年到头都可以举行这种仪式[①]，换言之，它们没有周期性，无论何时都可举行。显而易见，从它们的几个特征来看，这些神话在曼丹人和希达察人之间是完全对立的。按曼丹人的讲法[②]，两个原不是姐妹的人间女子到了天上，由于跟天上的两兄弟结了婚而成了两妯娌。原属曼丹人部落的那个女子在一根带子的帮助下，与妖魔太阳分了手，后来这根带子把她带回了村子。为了报复，太阳使她的嫡亲儿子成为曼丹人的敌人的头领，他向曼丹人宣战。按希达察人的讲法[③]，一切全都颠倒过来了。天上两兄弟来到人

① A.W.博沃斯：《曼丹人的社会组织和仪式组织》，第108页；《希达察人的社会组织和仪式组织》，第326页。

② 同上书，第229—302页。

③ A.W.博沃斯：《希达察人的社会组织和仪式组织》，第327—329页。

间，投胎凡人转世。太阳的姐姐是个女妖，一根带子把她与一个凡人结合起来。她把他收做养子，使他成为希达察人的敌人的头领。结果，由希达察人挑起的战争反而有失利的危险。有一种讲法说，月亮和雷鸟与曼丹人一起并肩作战并给他们带来了胜利。月亮的儿子现在成了曼丹人的首领，他喜欢坐在土丘的顶端。据其他讲法，这些主人公，燕子和鹰，我们知道它们是土丘的主人，把武运还给了希达察人。

4. 前面这些表明，在希达察人中间，在有关战争仪式创始者的上界人神话与有关建立夏猎仪式的人间命名神话之间存在着一种直接联系。守护精灵在这两则神话中都是一样的。据希达察人说，有关上界人的神话中所叙述的事件成了人间命名神话中所继续的故事的开头。而且，在希达察人的红棍神话与天上人物的神话之间也存在着一种直接联系。这两则神话都谈到天上两兄弟下凡到人间：一则神话中说他们的目的是投胎凡人（因为印第安人就是星星的再世），另一则神话中说他们想要交媾（在这则神话中，来访者的目的是做情人而不是印第安女人的孩子）。随后爆发了一场战争，但不是由希达察人宣战，而是其他族人向希达察人宣战，而且在战争中，是太阳，而不是它的姐姐，与希达察人的敌人并肩作战。

5. 在曼丹人的神话中可看到同样形式的衔接。在天上人物的神话中以及在红棍神话里，都有一位叫做玉米须的女主人公（也是一个女同胞）与住在世界尽头的一个妖魔结婚，他不是高居天上（纵坐标轴），就是住得很远（横坐标轴），她不是诱拐她的嫡亲儿子，为了使他不致变成食人者，就是收养一个小女孩，尽管她是一个食人者①。玉米须也是小鹰神话中的女主人公，在后一个神话中，作为一个素食者的她与一个食肉妇女组成对子，后者是

---

① A.W.博沃斯：《曼丹人的社会组织和仪式组织》，第300—301、321页。

食人者的女儿或姐妹。在有关上界人的神话中，玉米须与一位食人肉的女子组成对子，后者的兄弟们有着同样的食欲。第一个神话中的野牛把狩猎转变为战争，第二则神话中的食人者把战争转变为狩猎，因为敌人被吃掉了①。

我们的图表提供了两个显著的特征：一方面是整体的极端对称；另一方面是两个子系统之间的联系十分脆弱，它们之间似乎仅存一线相牵。但是，事实上，我们先前的评论表明，它们用其他方式牢固地衔接在一起。

首先，在神话以及仪式中，曼丹人和希达察人全都共有的白母野牛始末把冬季坐标轴的全部长度扩展了一倍②。

另一个动态联系加到这一静态联系上。因为出现于两个部落里的雪枭始末在冬天和夏天交替起到了它的作用，它有时与山谷有关，有时则与土丘联系。所以，如果白母野牛始末忽视了两个子系统的对立，因而加强了它们的关联的话，那末雪枭始末就使它们的对称显得更为明显，并起了同样的作用，尽管用不同的方式。

为了证明这一阐释，让我们着重指出，在形式的层次上，可发现这两个始末处在明显的对立中。在所有的狩猎仪式中，白母野牛仪式提供了最为显著的周期性特征。不允许超越季节范围来谈它，害怕（即使在8月份）寒冷气候到来，毁灭园圃。这一仪式只能在一年中白昼最短的日子——冬至时举行③。此外，这仪式有一个目的：使冬天冷到足以把野牛驱赶到村子附近。另一方面，雪枭仪式具有折衷性质，它们是为冬猎、春雨夏雨以及任何季节爆发的战争服务的④。白母牛仪式排除了所有其他活动的形式，这些仪式与任何事情都不相容。但是，雪枭仪式却与一切事

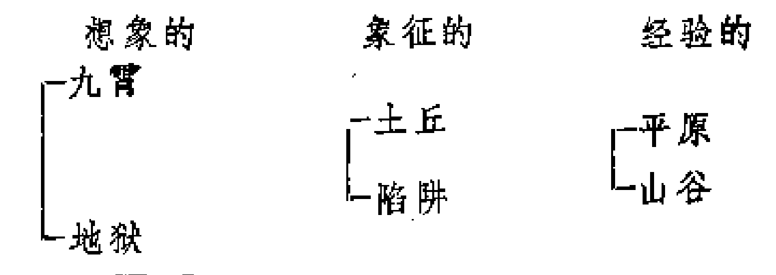
① A.W.博沃斯：《曼丹人的社会组织和仪式组织》，第301页。
② 同上书，第246页。
③ 同上书，第324—327页；《希达察人的社会组织和仪式组织》，第206页。
④ 同①，第108页。

情都和谐共存①。

这样，称作"白"的仪式（白母牛、雪枭）似乎产生双重的固定联系：一种是被动的，另一种是主动的，"红"仪式(红棍)的创始神话则因为它们的不同特征而只能提供不确定联系。关于这一点，让我们注意一下希达察人关于红棍神话的一种讲法，它详述了守护牛把这种颜色用作身体涂色，而不考虑白色和黑色②，这暗示，由颜色而引起的仪式的对立是合理的。

让我们记住，一个或几个主人公对土丘的偏爱是曼丹人的上界人的神话和希达察人的人间命名的神话之间的唯一联系。事实上，高出平原的土丘构成了天和地狱之间的斡旋的象征。但是，为了整个系统能够协调一致，需要在图表中占据对称位置的神话，即希达察人关于上界人的神话和曼丹人关于小鹰神话之间有这样的联系。第二则神话的一个细节完全证实了这个设想的结果。为了逃避她想要征服并与之结婚的天上妖魔（一只鸟）的攻击，女主人公在鼹鼠（一种住在地下的动物）的帮助下，躺在一条沟里，以便使她的身体不超出地面，使捕食鸟的爪子抓不着她。换言之，它重建了一个近似于猎鹰者的陷阱，我可以认出这是与土丘相对立的谷地的象征。

因此，在一种情况下，土丘起了高与低之间的肯定的斡旋者的作用；在另一种情况下，与土丘相反的小山谷起了否定的斡旋者的作用，于是可以描绘出一种三重变化，从想象的层次经过象



① A.W.博沃斯：《曼丹人的社会组织和仪式组织》，第282页；《希达察人的社会组织和仪式组织》，第433—434页。

② A.W.博沃斯：《希达察人的社会组织和仪式组织》，第452页。

征的层次而达到经验的层次。

关于系统的协调性第二个证明可在道德准则中发现。我们几次指出，神话曾同时把各种经济活动形式、社会和政治关系的类型以及与家庭道德有关的行为进行比较。小鹰神话解释了不忠实的起源①；而雪枭神话则解释了忌妒的起源②。白母牛仪式是中性的，因为举行这一仪式的女人都已绝经了。红棍神话规劝男人在把他们的年轻妻子送给长者时要克服自己的忌妒心理；还剩下希达察人的人间命名神话，而它也提供了一种道德内涵。

如果这是用演绎推测的方式提出的，那么神话本身又是怎么说的呢？它叙述了这样一个故事：一个被人收养的陌生人③冒着生命危险救出被自己人从希达察人那里拐骗来的他的"姐妹们"。这是对兄弟忠诚的赞扬，这种忠诚超越了性爱和部落界限，而与小鹰神话相对立，后者对性爱的不忠实表示原谅，它也超越了部落的界限，而红棍神话中所提倡的不贞发生在部落甚至村子之内。

曼丹人和希达察人究竟在多大程度上意识到在他们各自神话中的这些对称与不对称的既相关又相对立的复杂关系呢？为了解答这一问题，首先必须强调，两个部落的神话，除了我们业已注意到的差异之外，还表现出各种共同点。他们相互了解对方的神话，懂得如何用同样的或相似的话来叙述它们。因此，不能说我们反对在两个部落中存在着一些几乎一样的故事。我们只想表明，每一个部落在创立相似的或具有同样功能的仪式时，都倾向于从一个已成为公有的遗产中选择相反的或补充的形式。

在开始把差异引入神话系统的时候，在仪式层次上有一些公

① A.W.博沃斯：《曼丹人的社会组织和仪式组织》，第281页。
② 同上书，第294页。
③ A.W.博沃斯：《希达察人的社会组织和仪式组织》，第434—435页。

认的相似之处，这些仪式似乎把技术的和经济活动的形式和思想联系起来。曼丹人的仪式和希达察人的仪式是相象的，因为来到密苏里流域之后，后者借用了前者的仪式连同生活方式，这些仪式有助于防止生活方式问题的发生，并且掩盖了生活方式上的矛盾。因此，从某种意义上说，仪式创始神话在部落之间以相互对立的方式反映了每个部落有其独特历史起源的双重迹象，因为每个部落都急于保存其个性和历史本身致使两个部落都具有的习惯。

但是，两个群体的和睦要求它们变得相似到一定程度并仍旧保持差异，即使在我们之中也是如此，这难道不总是千真万确的吗？土著哲学觉察到这种辩证的必要性，尽管用历史而不是结构的术语来表述它。曼丹人称之为 Minnetaree，这词在他们的语言中意思是“他们过了河”，最古老的希达察人在史前末期从东北面来到密苏里河流域，并从曼丹人那里学会了种植玉米。但是，按照曼丹人自己的传统来看，他们并不希望这种同居继续下去，并用这些话向他们的客人表明了自己的观点：

> 鉴于两个部落间习惯上的差异，你们最好到上游去建立你们的村庄。因不了解各自的习俗，年轻人也许存有嫌隙，可能会导致战争。请不要走得太远，因为遥居远处的人如同生人，而在他们之间就会爆发战争。朝北走，直到看不见我们棚屋的炊烟，你们就在那儿安家定居。这样，我们将近得足以成为朋友，相隔又不远，不至成为敌人①。

这种在时隔一个世纪之后以同样的措词重复的政治哲学的高明教诲，用地理的和历史术语对结构形状下了定义，这种结构形

① 马克西米兰：《北美游记》，1843年伦敦版，第305页；A.W.博沃斯：《希达察人的社会组织和仪式组织》，第15页。

状应是该教诲实施的结果，我们的回顾分析只是把它重新提了出来。这一教诲在使不同的部分对立的同时，把它们联合起来，难道对称没有为它们成为既相同又不同、既近又远、勉强算是敌人的朋友和仍然是朋友的敌人提供最简洁的方式吗？人们从镜子中看到的自己的形象似乎离得很近，用手指便能触及。然而，没有比这另一个自我离自己更远的了，因为一个模仿得维妙维肖的形体完全是从相反方向反映最微小细节的；而且，两个完全相似的形象各自保持着命运给与他们的最初方向。最后，如果邻近民族的习惯表现出对称关系，其原因不应当仅仅在一些自然的和精神的神秘规律中去寻找。这个几何般的完美用现在的方式也总结了在历史积累起来的无数自觉程度不同的尝试，它们全都朝着一个方向：达到一个无疑是对各个人类社会最有益的界限，在那里建立起它们之间的统一与差异的恰当平衡，这种平衡有助于相互启发的交往和也是有益的缺乏交往——因为脆弱的差异之花需要一线阳光得以生存——之间保持同样的平衡。

神话是如何消亡的*

这里，我们将论及神话的消亡，不是在时间中，而是在空间上的消亡。我们知道，神话本身是变化的。这些变化——同一个神话从一种变体到另一种变体，从一个神话到另一个神话，相同的或不同的神话从一个社会到另一个社会——有时影响构架，有时影响代码，有时则与神话的寓意有关，但它本身并未消亡。因此，这些变化遵循一种神话素材的保存原则，按照这条原则，任何一个神话永远可以产生于另一个神话。

然而，原是公式的完整性本身在这过程中退化了。公式的退化或进化（同任何人会发生的那样）到了这种阶段：神话的明确特性依然可见，神话保留了音乐家可能称之为“旋律”的东西。在这些情况下，神话会变成什么样子呢？这就是我们现在打算举例来考察的问题。

萨利希语系各族人与他们的南邻萨哈普廷人（Sahaptin）历史上曾一起占据一个地区：从落基山脉几乎毫无中断地一直延伸到太平洋，大致包括南面的哥伦比亚河流域和北面的佛莱则河流域。在这片辽阔的土地上，收集到了一个神话故事的这么多复杂的变体，这个神话围绕下述故事而展开：有一个通常被人称作“山猫”的老人，他很穷，还生着病，人人都看不起他。他施计使酋长的女儿怀了孕。人们对这一来历不明的怀孕感到疑惑。孩子生下来了，他表明山猫便是他的父亲；愤怒的村民抛弃了他俩，没有

---

* 本章系《结构人类学》第2卷第14章，原载《科学与社会意识，纪念雷蒙·阿隆论丛》，第1卷1971年巴黎版第131—143页。

留下柴火和食物。靠他自己，或者还有妻子的帮助，山猫恢复了他的本来面貌——英俊的小伙子和狩猎能手。多亏了他，其家庭才生活富裕，而离开他们的村民们则忍饥挨饿。最后，村民们还是乖乖地回来了，请求他宽恕。那些没有坚持极为苛刻地虐待并且企图诋毁主人公的人得到了宽恕，得到了食物①。

还原到基本情节，神话广为传播，因为一直到热带美洲，在巴西东海岸的古老的图皮南巴人（Tupinamba）中间，还有秘鲁人那里，都可以听到这则神话。萨利希人的创造性在于把它发展成两种类似的形式。在一种形式下，山猫的儿子被猫头鹰拐走，后来村民们救了他，他披上了老人的烂疮皮肤；这皮肤一旦焚化，便会产生浓雾。在另一种形式下，是一个孩子喜欢冒险或者不受欢迎（依讲法而定），那时风使地球一片荒凉，这孩子成了风的主人。在捕获并驯服了风之后，他又面临危险。在一个名叫土狼的人的帮助下，他逃离了险境。事实上，第二个形式任意借用了由18世纪加拿大“森林猎人”传播的古老的法国民间传说。这事实提出了我们在别处试图解决的问题（参见我们的教学报告，《法兰西学院年鉴》，1969—1970年，第285—289页），而在这里我们不必受它的影响。为了说明这两种形式是对称的，只要指出这一点就足够了：按我们所探讨的该地区的信仰来看（不仅该地区，

① F·博厄斯：《美洲太平洋北岸的印第安人的传说》，1895年柏林版第9—10页；《茨姆申本文》，1902年版第287页；《萨利希和萨哈普廷部落的民间传说》，1917年版第109—116页；A.芬内：《内兹坡舍本文》，1934年版第465—488页；M.雅科希：《西北萨哈普廷本文》，1934年版第27—30页；T.亚当森：《萨利希海岸的民间传说》，1934年版第193—195页；G.A.理查德：《科达伦印第安人的神话分析》，1947年版第109—116页；J.A泰特：《汤普森印第安人的传统》，第36—40页，《赤斯瓦普人》，1909年纽约版第684页；V.F.雷：《圣普瓦尔人的民间故事》，第138—142页；W.J.霍夫曼：《萨利希神话》，第28—29页；H.K.海柏林：《普盖桑德人的神话》，载《美国民俗学》1924年，第37期第414—417页；Ch.希尔-图特：《北美大萨利希语系的分支——不列颠哥伦比亚的恩特拉卡帕穆克语评注》（英国高级科学协会第69期报告），1899年版第534—540页；《英属北美土著》，1907年伦敦版第228—242页。

还包括东普埃布洛地区)，山猫和土狼组成了一对既相联又相对的关系。雾和风的情况也是如此，每个系列的神话都分别与它们的来源有关。它们是两种气候现象，但一个排斥另一个。

而且，每个系列的主人公：山猫的儿子或受土狼保护的人，都派生出具有差不多姓名的角色（他们有时甚至与后者是同一的)：察茨、尼察茨、斯纳纳茨，依方言而定；而且，提供资料的当地人认为，他们之间有亲戚关系①。但是，即使当被猫头鹰拐走的孩子不是山猫的儿子时，他仍保持与山猫的隐喻的密切关系，两人都是雾的主人，在叙事中的不同场合里，每人都用老人的烂疮皮肤伪装自己。如果他们之间的关系是相似关系，在对称的系列中，土狼与年轻的主人公，即风的主人之间主要关系是接近关系：他们的合作仅仅是一次会面的结果。最后，第一个主人公被猫头鹰抓去的情节却通过第二个主人公的名字发出回响。他叫斯纳纳茨，提供资料人说，这名字在苏斯瓦普语（Shuswap）中意思是“猫头鹰”②。

正是在萨利希语地区内占有中心位置的汤普森河印第安人中间，这两个系列才在它们的最清晰有力的形式下融合起来。在他们的也说萨利希语的北邻苏斯瓦普中间，这个整体早已分裂了。照J．泰特这位研究这些印第安人的大专家来说，他们通常把关于斯纳纳茨，即风的主人的神话讲法分为两个独立的故事。至于对称的神话，说的是一个不停哭泣的令人无法忍受的小孩，他受到猫头鹰的恐吓，后来又被它拐走了。这个神话渐渐消失，并

① F．博厄斯：《萨利希和萨哈普廷部落的民间传说》，第26页。

② J.A．泰特：《苏斯瓦普人》，1909年纽约版第698—699、702—703页；《汤普森印第安人的传统》第63—64、87—89页；《汤普森印第安人的神话学》，第265—268、393—394页；F．博厄斯：《萨利希和萨哈普廷部落的民间传说》，第25—30页；ch．希尔-图特：《不列颠哥伦比亚西希埃特尔人种学报告，萨利希族的海岸划分》，1904年版第347—352页；G.A．理查德：《印第安科达伦人的神话分析》，《美国民俗《学学会备忘录》第41卷，1947年版第146页；G.A．法兰德：《奇尔科廷人的传统》，《美国自然史博物馆人类学文献》第4卷，1900年纽约版第36—37、42—43页。

趋向于我们可能称之为最低限度的表现。这一过程首先是量上的，因为情节还原到拐骗主人公、他后来的得救以及猫头鹰-人变为一只普通的鸟、死亡的预兆（所有内陆萨利希人和许多其他印第安人都视之为猫头鹰特有的一种功能）。这一过程还是质上的（例如，在库特奈人中间，他们属于与萨利希东面接壤的独立语组[1]，因为苏斯瓦普神话中的猫头鹰从吃人的妖魔变成一个聪明强悍的魔术师。他根本没有迫使年轻的主人公沦为奴隶，而是把自己的知识传授给他，甚至使他胜过自己。

结果，在从南向北地追溯同一个神话时，我们首先看到一种递减趋势，它一方面影响叙事的长度与丰富性，另一方面也影响主题的戏剧性强度，仿佛情节削弱并缩短了。

就语言和文化来说，苏斯瓦普人是最北面的内陆萨利希人，他们仍然显示与他们的南邻有着明显的密切关系。但是，如果我们超出他们而进行这一调查的话，我们就会跨过一个双重门槛。在西北面，苏斯瓦普人毗邻奇尔科廷人(Chilcotin)。后者是大阿撒帕斯坎语系的第一个代表，这个语系继续向北和西北传播，直至爱斯基摩人的居住地。从文化观点来看，奇尔科廷人脱离了内陆萨利希人特有的不定形的社会模式，而更接近于太平洋海岸的邻邦土著文化。正如我们所知道的，这些文化，包括那些夸库特尔人、贝拉科拉人（Bella Coola）和茨姆申人的文化，都具有下列特征：分为宗族和民族的复杂的社会组织；基于出身、长子身份和财富来区分贵族、平民和奴隶的阶级制度；最后，书画刻印艺术和造型艺术的大量成果，其中最著名的例子就是用华丽雕刻装饰的图腾柱和仪式面具。

这些语言和文化特征是历史的见证。它把显然在这块土地上居住了几千年的萨利希人和只是晚近才到的阿撒帕斯坎人区别开

[1] F.博厄斯：《库特奈人的传说》，1918年华盛顿版第20、37、50页。

来。由萨利希地区北面边境线形成的门槛一定构成一道明显的传播障碍。在这种情况下，人们经常看到，经过最低限度的表达后，神话系统在这门槛的另一边又恢复了它们原先的丰满。但是，它们的反映是颠倒的，有点象一束光线经过一个小孔进入照相机的暗盒，迫于这个障碍而相互交错。外面的形象，在照相机里的投影却是完全颠倒的。与这个模式一样，奇尔科廷人关于被猫头鹰拐走的孩子的神话讲法恢复了如同在苏斯瓦普人南面的萨利希各部族中所流传的那样丰富而展开的情节。但是，有意义的是，几个基本命题被颠倒了，发生了有时致使意义彻底改变的变化。

那么，奇尔科廷人是如何讲述这则神话的呢？他们说，猫头鹰以喂养为名，诱拐了一个不停啼哭的小男孩。他抚养了这个孩子，用魔法使他很快长大，并用一根贝壳（齿骨）项链装饰他。孩子的父母出发寻找自己的儿子，见到了他。但是，孩子喜欢与猫头鹰一起生活，最初拒绝跟他们去，最后，他被说服了，这些人烧毁了猫头鹰的棚屋后迅速离去。鸟人追赶这些逃跑者，他们躲在他必经的小桥附近，主人公挥舞着他那钩子般手指（他用山羊角武装手指，这使他有了可怕的爪子），猫头鹰被吓得掉进了水里，它游上岸，不再追赶。村民们张开双臂欢迎主人公，他从头到脚用他带来的贝壳装饰着，他把它们分给周围的人们。从那时起，印第安人就有了用齿骨做成的装饰品。

一天，主人公的母亲见他很脏，叫他去洗澡。他不肯，她强迫他去。他跳进水里就不见了。悲伤的母亲一直呆在湖边，不肯离去。冬天来了。女村民们纷纷来到湖边，在冰上打洞取水。仍然生活在深水处的主人公以击破水桶来取乐。有两个姐妹用精心装饰的水桶做诱饵抓住了他。因呆在水里，他已虚弱不堪，所以再也走不动路了。两姐妹试图刮去沾在他身上的仿佛成了他的第二层皮肤的淤泥，然而徒劳无功。她们只得把他抬进自己的棚屋，让他躺在火边取暖，照看着他。

那年冬天异常寒冷。食物短缺，男人们无法得到他们需要的木材来做雪鞋外出狩猎。尽管他还是个尚未康复的病人，主人公还是步履艰难地到外面收集了恰能做一双雪鞋的木料，请一位妇女把木料搬进屋，并让她在通往屋子的梯子上（在这些印第安人中，房屋是半地下式的，由屋顶进屋）往下走到一半时，猛然摇动木头。她照他说的那样做了。木头立刻成倍增加，塞满了小棚屋。猎人们能做雪鞋外出了。但是，他们没发现猎物。饥饿降临了。

于是，主人公向村民要了一些箭，他也外出狩猎。他悄悄地脱下淤泥皮，把它藏了起来。他恢复了本相，杀死了许多驯鹿，然后，再次用淤泥掩饰身体，把猎物分给那些给他好箭的人们。但是，乌鸦给过他一支不中用的箭，所以他获得的那一份仅是一只不好的猎物小狼。于是，他就暗中监视主人公，发现淤泥皮挂在树叉上。乌鸦就把它藏起来了。他看到主人公原来那样年轻、英俊，还用贝壳装饰着。伪装去掉了，主人公恢复了他本来的面目，与两个治愈了他的姐妹结了婚①。

为了搞清楚在萨利希人中这个广为流传的神话的阿撒帕斯坎讲法中出现的所有变换和颠倒，无疑很想引证其他异文。但是，这会使我们离题太远，所以我们就听任隐喻发展。象通常所出现的情况一样：这里不是猫头鹰到棚屋里拐骗孩子，而是把孩子引诱出来。上面概述的苏斯瓦普人的讲法已经开始把这只库特奈人的吃人怪物——猫头鹰变成恩人了。奇尔科廷人的解释也遵循这个变化方向。但是，它改变了鸟人的功能，它在苏斯瓦普人中被授予精神能力，成了物质财富（齿骨）的保管人，这些财富是主人公逃跑前得到的。神话追溯这些珠宝起源于这一事件，因而同时把异国的超自然的特征归于它们。奇尔科廷人有充分的理由促进与他们的内陆邻邦内陆萨利希人的思想有关的神秘事物，而内陆萨利希人只能通过他的中介得到这些贝壳（确实，他们用一个

① L.法兰德：《奇尔科廷人的传统》，第36—37页。

意为“齿骨人”的名字来称呼奇尔科廷人)。但是，实际是截然不同的。奇尔科廷人是唯一能够与贝拉科拉人交往的民族，他们穿过那些位于其领地内穿越海岸沿岸山脉的山口，从这些渔民那里买到贝壳。所以，对高原萨利希人来说，他们具有真正的垄断权。后者，特别是汤普森人和科达伦人他们通过一系列与正在讨论的神话相对称的神话解释了他们是如何失去了齿贝的产地的(原先他们有一块)。这使他们的神话与奇尔科廷人声称说明了他们如何获得这些装饰物的异国来源的神话正好相反。

奇尔科廷人的神话中有一段主人公的母亲强迫他去洗澡的情节，也同样明显。如果我们沿东南到西北的坐标轴列出这段情节的所有变化，科达伦人、汤普森和奇尔科廷人按这个顺序出现在这条坐标轴上，那么我们事实上可看到一个三重变化。照科达伦人的讲法，是母亲口渴了，叫儿子去打水，但被他拒绝了。按汤普森人的讲法，是儿子觉得很热，就不顾母亲的反对去洗澡了。这一点与奇尔科廷人的情节恰正相反[①]。因此，水的语义功能从喝到洗澡，即从身体容纳水到水容纳身体，因为喝水时水到身体里正如洗澡时身体进入水中一样。同时，否定的儿子与否定的母亲正好相反，她依次倒转为肯定的母亲：

	科达伦人	汤普森人	奇尔科廷人
水	满足	容纳	被容纳
主人公	儿子(−)	母亲(−)	母亲(+)

所有的讲法都包括冬天的片断，然而按内陆萨利希人的讲

① G.A.理查德：《印第安科达伦人神话分析》，第169—170页；F.博厄斯：《萨利希和萨哈普廷部落的民间传说》，第26—30页；J.A.泰特：《汤普森印第安人的神话学》，第265—268页。

法，村民们缺乏柴火，奇尔科廷人的讲法，从缺水开始行动，主人公砸破妇女的水捅取乐，不准她们取水。无疑，木头在这个讲法中起了作用，不过是作为木料而起作用，它与木头作为炉子燃料的功能相对立。而且，这个对立又因在每个场合都不同的方式而加强，即主人公用来使少量木头大大增加的办法：下梯子下到一半时摇动木头，或者把木头直接从顶上倒下去。这后一种方法——在萨利希人的讲法中还记得的唯一方法——当然是指名叫山猫的人物所使用的方法，我们在本章开头就谈到的，他使酋长的女儿怀了孕（通过从梯子顶上对在梯子底下睡觉的年轻女人吐唾沫和撒尿）。在某些讲法中，被猫头鹰抓去的男孩是山猫的儿子；在奇尔科廷人的神话里，他不是山猫的儿子，但如同山猫披着一副老人的烂疮皮肤一样，他也披一副使他虚弱生病的淤泥皮肤；刚刚从猫头鹰的监禁中逃出来的山猫的儿子自愿选用了同样的衣服。请记住，这副从主人公那里偷去并被烧毁的皮肤产生的雾，与淤泥完全对称，如同雾使天空不透明一样，淤泥也使水不透明，而且淤泥与水的密切关系是萨利希神话中所想象的雾、烟和火之间的密切关系的对应物。

最后，与主人公使自己成为风的主人这些神话系列的关系——在奇尔科廷人中并未获得明显的证实——是另一个神话中的处在相反位置上的土狼出现的结果；作为蹩脚的猎物，它是主人公报复没有帮助他的乌鸦的被动工具。在大量的关于被制服的风的起源的讲法里，我们看到，土狼积极向主人公提供帮助，使他能够逃脱险境。

似乎什么也不能先验地阻止神话越过奇尔科廷以外的其他门槛。这一通道具有缩短和减少情节的特点。超出这条通道，原来的形象就得到恢复并且沿着一条新的坐标轴以不同的方式倒转过来。但是，也可以设想，在连续跨越门槛时，创造力可能减弱，

而起初易于利用的语义变化领域可能提供不断减少的收益。当它们彼此产生而变得愈益没有道理时，系统的后来状况将把这种歪曲加到神话构架上，它们的抗力是如此之强，以致构架将以瓦解而告终。于是，神话本身就不复存在。或它的消失是为其他文化或领域所特有的神话让路，或是为了生存下去，它将经历种种不仅影响其形式，还影响神话意义的改变。

我们相信，这在我们所考察的具体例子中可以看到。奇尔科廷人的北面住着卡里厄人，他们也是阿撒帕斯坎语系的成员，但他们的文化却迥然不同。诚然，卡里厄人把他们的名字归于他们特有的习惯。寡妇受到特别苛刻的约束，例如必须履行这种义务：在一个相当长的时期里经常佩带死去的丈夫的骨头。现在，我们在她们中间又发现了在南方萨哈普廷人和萨利希人中间存在的这种我们神话学上的全部生殖细胞，但发生了极小的变换。卡里厄人讲述的故事是：有一个可怜的孤儿，他的全部衣服都是由山猫皮做成的。在一次散步中，他无意撞见了赤身裸体的首长的女儿。她没看见他，但后来接触到他那双擦着她身体的粗糙的手时，她认出了他。为了不至于败坏她的名誉，她同他结了婚。酋长仁慈地接纳了这位几乎般配不上他家的女婿，赐给他衣服和饰物，因而为他“洗涮”了贫困。他这样做是明智的，因为年轻人实际上是一位有经验的猎人，杀死了困扰印第安人的怪物。然而，有一天，他在捕捉一只食人的大山猫时死了。绝望的妻子在丈夫的尸体旁自杀了①。

当这种解释与我们起初按萨哈普廷人和萨利希人的讲法所概述的山猫故事相比较时，可发觉几类变化。有些情况恰好颠倒过来。主人公不是年老而是年轻的；他在村外而不是在棚屋里（或

① D.詹纳斯：《卡里厄印第安人的神话》，载《美国民俗学》1934年第47期第114—121页。

相距很近的地方）无意看见酋长的女儿。此外，人们了解到的一切似乎就是，卡里厄人的讲法用他们相应的隐喻表达系统地取代了朴实的表达。用山猫皮做成的衣服表征了在其他地方叫做山猫的主角；与年轻女子的肉体发生象征性的接触取代了她的实际上受孕。还存在着同样的象征性联系：被酋长的礼物所“洗涮”的主人公的贫困与奇尔科廷讲法中的淤泥皮肤联系（两姐妹曾徒劳地试图洗去这皮肤）；贫困与萨利希讲法中的老人的烂疮皮肤之间的联系，在这讲法里，主人公在去掉这皮肤后，以他早就拥有的富丽的装饰而出现。最后，故事不是从分配的公正的概念而产生，也不是以主人公分为两大阵营——坏人得到惩罚、好人得到宽恕——而结束，这个故事情节的发展导致不可避免的悲剧结局。这些现象全都表明，随着卡里厄讲法而出现了从直到那时为止一直是神话的公式到浪漫公式的决定性的转变，按这种浪漫公式，最初的神话（它是——不要忘记——关于山猫的故事）作为它本身的隐喻而出现：巨大的山猫在末了毫无理由的出现，与其说是严厉批评十全十美的主人公，不如说是批评叙事本身，因为它忘了或没有承认它的原来的性质，否定作为神话的本身。

现在，让我们来看看另一条门槛：它把内陆阿撒帕斯坎人与在他们西北面的太平洋海岸诸部落分隔开来，后者的社会与文化特征，我们在上面已扼要提过，而且我们还要加上语言特征。在纳斯河上和斯基纳河上定居的茨姆申人，说的是一种可能与大佩纽蒂语系有关的独特语言，他们分成两个以动物名字命名的氏族。尼斯卡族的熊氏族用传奇来证实它有佩戴仪式用的雕漆木额饰的专权，这种额饰镶嵌着鲍鱼壳并绘有一张猫头鹰的脸，脸的四周是一些长着爪子似人的小图像。他们讲述了一个故事：一个酋长有一个不停地啼哭的孩子。人们用猫头鹰来吓唬他，结果猫头

鹰真的出现了。但是，它并没有拐去这个使人难以忍受的小男孩，而是带着他的姐姐突然飞走了，它把她移放在树顶上，即便她抱怨，也没有人能够使她下来。最后，她顺从了，停止了哭泣，与猫头鹰结了婚。她不久便生了个儿子。当他长大时，她请求丈夫允许她把孩子送回人间。猫头鹰同意了，它为这个重大的时刻作了一首歌，并以自己的形象刻了一块额饰。它带着妻儿来到村子。母亲向她的村民们证明了她儿子的身份后，便离开孩子随丈夫回去了。这孩子后来把猫头鹰雕刻的额饰连同它教他的那只歌传给了他出身的那个氏族。歌的内容是："噢，我的兄弟！白色的猫头鹰把这棵树给我做宅邸！"

为了使讨论更简明，我们不谈姐姐这个人物。她在情节中的出现事实上已由一个变化作了解释。这变化的原因和根源必须到弗雷泽发现的萨利希讲法中，特别是到斯蒂利斯人（Stseelis）或彻哈利斯人（Chehalis）中间去寻找①。

让我们满足于表明：这个茨姆申讲法与那些奇尔科廷和内陆萨利希讲法是如何不同的。卡里厄人用隐喻才涉及这些后面的讲法，显然，只有茨姆申人的叙事才调动了接近关系。尤其是，它并没有表现为神话，而是表现为应该与历史事件有关的传奇，它被用来实现一个精确而有限的目的，即某些特权图腾氏族的创立。可是，它无疑与同样的神话有关，因为由博厄斯②公布的雕刻额饰描绘着用可怕的爪子恐吓已被他们包围的猫头鹰的人物。博厄斯收集的茨姆申人的传奇并没有解释这个主题，然而，提供资料的人却都了解它，因为他们把这些人物称作"爪人"，我们在上面所概述过的奇尔科廷人的爪人神话中已提及。

---

① Ch. 希尔-图特：《不列颠哥伦比亚西希埃特尔人种学报告，萨利希族的海岸划分》，第347—352页。

② 博厄斯：《克瓦丘特尔印第安人的秘密社会》，第324—325页，参见《有关不列颠哥伦比亚的印第安人的第五次报告》，第572页。

但是，人们从那里可以追溯得更远。这些由羊角做成的爪子(奇尔科廷主人公就是用它才使猫头鹰掉到河里)变换成里面布满锥子的篮子，苏斯瓦普和库特奈的猫头鹰拐走主人公后，曾把他放在这只篮子里。在多数南萨利希人的讲法里，拐骗鸟扮演着令人讨厌的主人角色而不是妖魔（库特奈讲法）或者主持入教考试的萨满教巫师（苏斯瓦普讲法），那些锥子又变换成害虫，即猫头鹰的食物，装满了篮子。在这个退化过程的终点，我们在居住于萨利希人地区东南部的桑普瓦尔人（Sanpoil）中间重新发现(也就是在茨姆申人的对立一端）与他们的叙事的中心题目和它所相配的仪式歌的隐含关系。确实，桑普瓦尔人把专供纪念守护精灵舞蹈使用的棚屋的叉形中心支柱叫做“猫头鹰的栖木”①。

因此，当关于萨利希人的起源神话穿过把萨利希人与阿撒帕斯坎人分开的语言和文化门槛时，它最初作为神话而颠倒过来；接着，当它从奇尔科廷人传到卡虽厄人时，它成了一个浪漫故事。当经过另一个门槛时，它经历了一个不同的变化，这次是为了建立祖先系统的某些模式而变为传奇传统。在一种场合下，它转向小说，在另一种场合，转向肯定不是历史，却佯称为历史的东西。

为了结束这一概述，让我们转向在地理位置上与茨姆申人方向相反的东方。这将使我们看到第三种变化类型，它超出了把阿撒帕斯坎人与延伸到大西洋海岸的大阿尔冈金语系的部落分开的文化和语言门槛。北面毗邻阿撒帕斯坎人的克里人（Cree)，是它的最西面的代表。大约在1880年，奥德布尔湖地区人叙述说，古昔在一个村子里，每晚都有一个孩子神秘地失踪。在这个村子的另一个角落里住着一个小男孩，他整天啼哭不止。一天，他的母

① V.F.雷：《西北美高原的文化联系》，1939年洛杉基版第129页。

亲实在太恼火了，就使劲地摇他。孩子脱去了他的皮肤“象一只蛹中出来的蝴蝶一样”变成一只白色的大猫头鹰急忙飞走了。

母亲等待儿子归来，发现原来是他晚上变成一只猫头鹰偷吃其他孩子，到黎明又恢复了人相。她召集了村民，谴责这个她与一个白人所生的儿子。小妖魔被判处死刑，但是，他恳求村民赦免他，允诺创造伟大的奇迹来赎回他的生命。最后，村民们把他活活地监禁在一只用木桩支撑的木盒里，给他留下一点食物，他们便都离开了这个村庄。

当人们三年后回来时，他们惊奇地发现，这个荒凉的地方出现了一个由许多木房组成的大村庄，里面住的都是白人，他们的话印第安人一点也不懂。这是一座商埠。那个猫头鹰孩就住在这儿，他们认出了他，向他打听情况。他解释说，“这些新来的人都是他拐骗和吞噬了的孩子的后代”。但是，已成为一个大白人首领的他把武器、衣服、工具送给他们。从那以后，两个民族和睦共处①。

事实上，克里人——作为克里斯蒂诺（出自克尼斯特诺，是他们用来称呼自己的名字之一）的一个缩写——早在1640年就出现在耶稣会员的报告中；而且他们很早就与法国和英国建立了友好关系。在17世纪末，他们就已经作为猎人和向导来从事皮毛交易了，他们后来的历史一直与赫德逊湾公司和西北皮毛公司保持密切的联系。他们关于被猫头鹰拐骗孩子的神话讲法显然是用来使神话适合于他们历史的手法的结果，克里人藉其历史有别于他们的那些对白人持更保守的甚至敌意态度的邻居。

但是，我们还看到，我们并不是在论述与茨姆申人的传奇所恢复的历史相同的历史，它以另一种神话手法为代价。不仅因为

① E.佩蒂托特：《加拿大西北部印第安人的传统》，1886年巴黎版，第462—465页。

它在一种场合是部落的，在另一种场合是氏族的，而且出于更深刻的原因。茨姆申人曾力图用传统来证明他们希望是永恒的秩序，这个传统的起源，他们尚在蒙昧时期就已丢失了。在近代史上，克里人采用了同样的神话，显然是想证明一种尚未结束的变化并且的确让他们还不了解的其他可能方向之一——与白人的合作是有效的。茨姆申人的传奇故事是虚构的，因为没有一个女子曾与猫头鹰结婚。克里人的传奇故事却和真实的事件有关，因为白人确实曾与印第安女人結婚，而且最初，印第安人也访问过商埠。当收集到这个神话时，他们与白人的友好关系仍然是他们实际经历的一部分。

这样，神话在从一个部落到另一个部落的传播中发生了变化，最后它终于筋疲力尽——但还没有完全消失。有两条道路仍然敞开着：虚构加工的道路和重新用来为证明历史的合理性这个目的服务的道路。这个历史可能有两种类型：回溯型，以发现古昔的传统秩序；或展望型，以使往昔成为开始明确起来的未来的开端。在用一个例子来强调这种在神话、传奇传统和我们必须称之为政治的东西中间显而易见的有机接近时，我们希望称颂一位学者和哲学家，他从不赞成把历史作为一个人们一定能从中发现其真谛的特殊领域。

编　后

克劳德·列维-斯特劳斯是法国结构主义思潮的领袖人物，著名人类学家、哲学家，法兰西学院教授。他首先把结构主义语言学理论和音位学理论运用到语言学之外的研究领域，把纷然杂陈的人类学材料纳入一个庞大严谨的结构。从而建立起完整的结构主义人类学理论。他成功地推动了法国结构主义思潮的兴起和发展。《结构人类学》是他的代表作之一，已被译成多种文字，同时，这又是作者在不同时期发表在不同刊物上的文章的汇编，每章都可独立成篇。本书只选译了其中与文艺关系较密切的三编：《宗教与巫术编》、《艺术编》和《神话与仪式编》。

我们把这位人类学家的人类学著作收入《外国文艺理论研究资料丛书》，是出于以下几点考虑：首先是因为这位学者对艺术问题十分关心，即使是非艺术领域中的许多问题，他也是通过艺术这面棱镜来研究的，西方某些学者称他的著作为"审美感知逻辑学"和"审美形而上学"是不无道理的；其次，在接近人类社会源头的地方，艺术的本质，它在社会中的地位和功能可以看得更加清楚，从人类学的角度研究艺术，可为我们认识艺术的本质、功能提供有益的借鉴；三是因为人类学研究可以说是文化研究的"简化模式"，目前，我国文艺理论界正在兴起一股"文化热"，这一简化模式对我们从文化的高度来把握艺术，也不无裨益。

这里，我们就管见所及，对上述三编的内容略陈一二。

《巫术与宗教编》研究的不是巫术宗教与文艺的关系，而是巫术的结构，它发挥功能的机制和效应，还有宗教神话的结构，非常著名的俄狄浦斯神话分析就缘于此。这个问题我们将在《神

话与仪式编》中再作分析，这里暂不讨论。首先需要指出的是，巫术在人类学中占有十分重要的地位，这与巫术在原始社会、部落中的位置是一致的。巫师、巫术在原始部落的生活中起着十分重要的作用，是人与超自然、自然之间的唯一媒介，巫师凭借巫术，对部落的兴衰、战争的胜负、狩猎的成功与否、稼穑的丰欠、个人的生死祸福施以举足轻重的影响，巫师还充当原始部落的医生，而巫术是主要的治疗手段。有些人类学家认为巫术是现代科学的雏形，列维-斯特劳斯对巫术的评价更高，他认为巫术是与科学平行的两种思维方式，在原始人的头脑中，巫术思维与科学思维并存，在现代人的头脑中，也有巫术思维的成分。从巫术思维到科学思维并不是什么进步，二者之间也没有质的高下之别，而所谓的进步，也仅仅是人的不变的认识能力投射到新的对象上而已。这种看法，我们是很难接受的，但对注重共时性和结构稳定的结构主义来说，却是很典型的。

人们通常指责结构主义文艺批评只注重作品、轻视作者。这用结构主义的术语来说，就是"主体移心"。这类指责对列维-斯特劳斯也完全适用。这的确是结构主义文艺理论中的一个薄弱环节。把决定性的作用赋予结构，作者的作用自然就被降低了。不是人创造神话，而是神话借人进行创造而不被他所知，列维-斯特劳斯的这句话淋漓尽致地表达了这种看法。《巫师及其巫术》一章中有关男孩自称掌握巫术的故事，可以看做是这种观点的具体例证。男孩在编造故事证实人们对他的指控时，发挥了他的想象力，他的故事是虚构的，甚至可以说是一种创造，在虚构和创造中，他享有一定的自由。但这种自由是有限的，他的故事应该证明巫术思想体系的完整性，使这种思想成为具体的经验存在，他所扮演的角色也是受到这一思想体系的启迪。这就是说，故事的基本内容、被告所扮演的角色都是由巫术思想体系决定的，所以由谁来编造这个故事、由谁来扮演这个角色、故事的具体内容的变化，就不那么

重要了。不是男孩编造了故事，而是巫术思想体系通过他得到了证实。这与文艺创作也有相通之处。任何一部作品，无论在被创作和被感知时，都不是孤立的，它总要与全部文艺作品系统（或某类体裁的系统）发生联系，也就是说，作者和读者在创造和欣赏时，脑子里不是白板一块，总是带有某种定势，即文艺作品系统在作者和读者头脑中的积淀。换言之，文艺作品系统对具体作品的内容、形式、语言等主要方面，都有决定性的影响，只有符合作品系统规范的作品，才能纳入文艺作品的系统之中，人们才能把它当作文艺作品。破坏系统的规范（即创新）只能是某个层次上的，以不脱离这个系统为前提，否则，它就不是艺术作品。因此，相对于文艺作品的系统来说，作家、具体作品的特点（作为置换组和变量）的重要性也就有限了。我们无意为结构主义只注重作品、否定作者，注重关系、忽视关系项的观点辩护，只是想以具体例子对此加以说明，并证明问题的提出并不象问题的答案那么荒谬。

列维-斯特劳斯分析巫术与心理分析的关系时使用的方法，是他分析问题的典型方法，这种方法充分体现了结构主义的共时性分析原则。某些人类学家注重研究对象之间的差异，列维-斯特劳斯与他们不同，他对研究对象之间的共性更感兴趣，而且善于在表面上完全相反的对象之间发现它们的共同之处，从而把它们纳入一个共同的结构之中。他首先指出巫术治疗手法和心理分析疗法的目的都是使处于无意识状态的冲突和阻力进入意识之中。巫术疗法使停留在情绪层次上的状况转为思维层次上的状况，使身体无法忍受的痛苦能被意识接受；心理分析专家则是通过双重的移情机制出现在病人的冲突之中，消除病人头脑中的荒诞故事，二者的先决条件都是与病人的意识形成直接联系，与病人的无意识状态形成间接联系。但这些共同之处并不排除二者之间的差异（萨满治疗的是生理上的疾病，心理分析专家治疗的是心理方面的疾病，心理分析专家靠倾听患者的叙述使患者得到“发泄”，而

萨满巫医则是靠说话使病人的机体发生相应的变化），而是使它们形成颠倒的对称，从而把它们看作同一结构的不同的变体。这一手法体现了列维-斯特劳斯的主导思想。他认为人类文化及事物的普遍性是结构意义上而不是事实意义上的，只有通过对联系人类行为的一系列关系模式进行比较，我们才能认识事物的面貌，如果只把单个文化项目作为孤立的东西加以比较的话，我们就什么也认识不到。

列维-斯特劳斯在《艺术编》中，研究的仅仅是美洲西北海岸、新西兰、古代中国等地的原始面具艺术。为了加深读者对他的具体观点的理解，有必要对他的艺术观做一番简单的介绍。

总的来说，列维-斯特劳斯的艺术观没有脱离结构主义的框架，但他的艺术观与流行的结构主义艺术观有很大的差别。他不醉心于发现"封闭的艺术结构"，而是把艺术放到更大的人类学体系中来确定它的功能与地位。这大概与他的研究对象有关，人类学的研究决定了他只能把艺术作为人类生活的组成部分来研究。注重艺术与生活的联系、注重艺术的社会功能，是列维-斯特劳斯艺术观的一个重要特点，这一特点充分地体现在《艺术编》中。他认为，艺术是自然与文化之间的中介，它把存在于自然与文化、各种不同的文化系统、人与社会之间的矛盾减弱到一定程度。由于他把艺术放在自然与文化之间，必然要涉及艺术与现实的关系、艺术的认识功能等课题。他仍沿用"模仿"、"形象"之类几乎已被当代西方艺术理论抛弃的艺术术语，表明他对艺术与现实之间的关系的认可，并因之被称为保守派。在艺术的认识功能的问题上，他反对把创作过程与非理性活动等同起来，也反对把艺术理解为高级认识活动。鉴于艺术的地位，它具有"自然"和"文化"两个层次，艺术应在这两个层次之间保持平衡。当代艺术危机的原因就在于这一平衡遭到破坏：抽象绘画由于忽视了作品的文化层次，损害了绘画的能指语义功能，而无调性音乐则由于

忽视了作品的“自然”方面而丧失了表现力。因此，他对心理学、存在主义、现象学的艺术理论十分怀疑，同时，他也不相信艺术社会学理论，认为它忽视了艺术的特点，使艺术从属于外在的决定论。艺术同样也处于神话与科学之间。艺术与神话接近，是由于它们的目的都不是获取知识，而是涵义和意义，二者都在无意识这个共同源泉及内在结构属性中汲取涵义和意义。不同之处在于艺术与神话的历程完全相反：艺术从一个对象和事件的组合出发，最终发现其结构；神话则是从一个结构出发，借助结构创造一个组合体。艺术与科学接近，是由于在艺术作品中可以建立起作为艺术出发点的客体本身的结构，所以艺术能促进认识进步，是掌握现实和进行教育的手段。艺术与科学的区别在于目的和达到目的的手段各不相同：科学是借助概念、理论和假说获得知识，艺术则是借助符号获得意义和涵义。另一个不同之处是科学认识的纯理性形式是分析形式，其程序是从部分到整体，而审美形式则是综合形式，其中对整体的认识先于对部分的认识。

艺术的后一个特点是由它的一个本质特征造成的，即艺术品是它由以出发的外在客体的“缩小模式”，缩小并不单指比例的缩小，还指艺术品无法表达的对象的属性：绘画没有体积，雕塑没有对象的与感觉相关的属性。列维-斯特劳斯在《野性的思维》中写道：“它（画）也不只是一幅示意图或蓝图，它设法把这些固有的属性与那些依赖于时空环境的属性加以综合……画家总是居于图式和秩序之间，他的天才在于把内部与外部的知识、把‘存在’与‘生成’统一起来，在于用他的画笔产生出一个并不如实存在的对象，……这是一种或多种人为的和自然的结构与一种或多种自然和社会事件的精妙综合”，这句话明确地指出了“缩小模式”与社会生活之间的复杂关系。不过，后者毕竟是外在的，列维-斯特劳斯称它为机因（occassion），把它与艺术目的归结为偶然因素，并指出，如果听任外在偶然因素的摆布，那么任何艺术都

不能称之为艺术了，只有当艺术为了其艺术契机阻止偶然因素的滥用，并将此契机注入作品之中赋予它一种绝对存在物的尊严时，才能产生艺术效果。他之所以推崇原始艺术，认为它是唯一不衰的艺术，就是由于“它使偶然因素服从于起意指作用的经验材料的加工”。否则，艺术只能被列入肖像或工具之中，过分强调社会现象、自然现象，都会损害艺术的结构。艺术与现实之间的若即若离的关系，与语言中的能指和所指的关系非常接近。

在《艺术编》中，列维-斯特劳斯力图解释在时间、地理上相距遥远的四种原始艺术之间的相似。以往，人们对此或以这些民族具有共同的起源或接触来解释，或者由于同源和接触的不可能而加以否定。列维-斯特劳斯认为，传播学派不能圆满地解释这个问题，是因为他们只求助于历史，而他则要诉诸心理学和逻辑分析，证明这些艺术之间存在着内部联系，它们之间的类似不是机遇造成的类似重现。另一个历史所不能解释的问题是，为什么一个被仿效或传播的文化特征能长期保持下来呢？为什么拆半表现方法是由在其他方面沿着大相径庭的道路发展的文化保存下来呢？这个问题的答案也只有在内部联系中才能找到。这种内部联系是什么呢？列维-斯特劳斯从这四种艺术中的摹写与非摹写之间的两重性入手，演绎出雕刻与绘画、脸与装饰、人与模仿、个别存在与等级制度之间的两重性，最后达到最抽象的两重性关系——立体造型与平面描绘的两重性关系。内部联系就蕴涵在这个基本关系之中。这两种成分之间的关系既是对立关系，又是功能关系。说它是一种对立关系，是因为装饰的需要改变了装饰物本身的结构，产生了拆半与错位；说它是功能关系，因为物体总是立体造型和描绘的综合体。在土著头脑中，任何物体在未加装饰之前，都不是独立存在物，只有通过具有实用功能的装饰才获得其独立性。因此，画在盒上的动物就不单纯是装饰，而是看守盒中祭祀用品的警卫，人脸需要装饰，是“因为只有通过装饰，脸才

获得其社会尊严以及神秘的重要性，装饰是为脸而设想出来的，在脸本身只有通过装饰才存在”。可以得出结论，被装饰的人和物的造型引起了装饰物的变形，产生了拆半表现，而人、物装饰的需要则是由社会决定的。艺术的类似还反映了社会组织的类似，在分析西北海岸艺术与卡杜卧艺术之间的关系时，列维-斯特劳斯写道：“在这两个地方，艺术与社会组织休戚相关：花纹与主题表现了不同的社会地位、贵族特权和不同程度的威望。这两个社会都按同样的等级制度组织起来，它们的装饰艺术起到解释和证实一个人在等级制度中的地位的功能。”这样一来，艺术材料本身的需要与社会需要、艺术的社会功能结合起来，为他所研究的问题提供了一个较为完满的答案。

从这个例子中，我们可以看到，列维-斯特劳斯的艺术分析远远超出了狭窄的“结构”分析，进入了社会生活的广阔领域之中。也许有人会认为，这在原始艺术的研究中，是理所当然的，因为这种艺术使机因内在化，并使因此而成为能指一部分的制作过程和目的外在化。不过，在原始艺术与把目的和制作过程内在化、将机因外在化的现代艺术相比较时，列维-斯特劳斯更偏爱前者。他认为摆脱当代艺术危机的出路在于恢复艺术与古老传统的血缘关系。

神话始终是列维-斯特劳斯关注的问题。神话研究在他著作中的比重很大，四卷集《神话学》洋洋数百万言，在《结构人类学》一书中，神话研究也占了相当大的篇幅。列维-斯特劳斯偏爱神话，除了专业需要之外，大概还因为神话对他来说，是一种最高层次上的语言。语言在时间上是可逆的，言语在时间上是不可逆的。神话是用语言表达的，所以它是言语，可它又是一种超时间的存在，因而它又是语言。这样，在语言和言语之外又形成了第三种语言——在时间上既可逆又不可逆的神话语言。

《神话与仪式编》以批评苏联学者普罗普的《民间故事形态学》开始。异中求同是普罗普形式分析的主要特点。这位苏联学

者发现，民间故事中人物虽然繁多，但他们所承担的功能是有限的，并根据这些有限的功能，将一百个民间故事加以归纳概括，得出：(一) 人物的功能是故事中的不变因素，它们是构成民间故事的基本成分；(二) 民间故事的已知功能的数量是有限的；(三) 功能的排列顺序是一样的；(四) 所有的民间故事具有同类结构。列维-斯特劳斯批评普罗普的形式分析忽略了内容，因为在更深入的分析中，可以在内容的多样性中重新发现恒定性，即内容的不变性，而"形式的不变性不能隐瞒功能的可置换性"，他批评说，普罗普的分析使我们知道民间故事中共同具有的东西，却使我们无法理解它们之间的区别，"人们由具体上升到抽象，但却不能从抽象下降到具体"。他认为，普罗普形式分析的致命伤是他使形式与内容对立起来，根源则是他不了解民间故事所由以产生的语境。

对列维-斯特劳斯来说，神话和故事是元语言，它们超结构地使用语言形式，在这种语言中，结构在一切层次上起作用，因此，它的规则和词所塑造的形象和描述的行动就不单是与故事中的所指有关的常规能指，而且还是另一个层次上具有附加意义的系统的相关意义成分。于是，一个故事中的"国王"不仅仅是一个国王，"牧羊女"也不仅仅是一个牧羊女，而是词和蕴涵在其中的所指之间的由理智形成的对立系统：阴/阳(从自然的角度)、贵/贱(从文化的角度)等。列维-斯特劳斯在其神话分析中，遵循这些原则，运用二元对立的手法，建立起将隐藏在神话之后的自然地理、经济技术、社会家庭组织、宇宙哲学等因素包蕴在内的复杂结构。

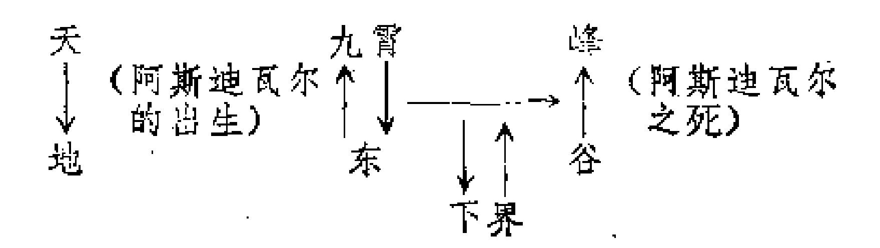
在《神话的结构分析》一章中，列维-斯特劳斯对俄狄浦斯神话做了演示性的分析。这个分析非常著名，不少中外学者在文章著作中都曾提及，并把它做为结构分析的典型例子。不少人忽略了列维-斯特劳斯本人赋予这个例子的意义，他写道："我们

只是希望阐明一种方法，而不是提供结论。”他认为这只是他的分析方法的功能演示，就象街头小贩为兜售玩具而对其功能所做的扼要介绍。他还指出，他对这则神话的分析仅以弗洛伊德的俄狄浦斯情结为依据，这种分析并不排除其他的分析角度，而且必须从其他角度加以补充。看来，他的种种解释没有引起读者的重视，许多人在介绍或批评结构分析时，依据的就是此例。

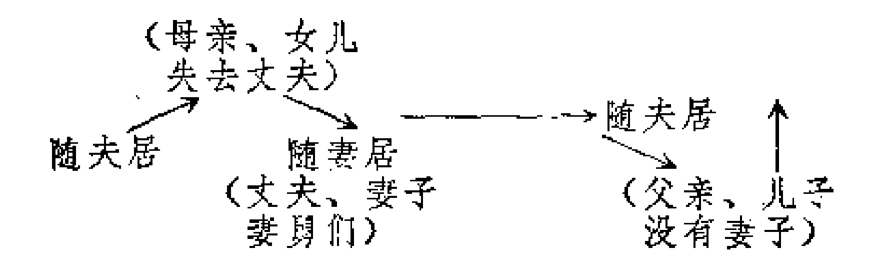
我们以为，更能展示列维-斯特劳斯的神话分析模式及方法的，是他对阿斯迪瓦尔神话故事的分析。列维-斯特劳斯在分析这则神话时，遵循的仍是分析俄狄浦斯神话的原则，但由于涉及的范围扩大了，分析过程自然也更加复杂，难度也大得多。在分析俄狄浦斯神话时，他为了简洁起见，直接将情节构成单位归类，再根据二元对立的原则排列起来，找出它们所表达的意义。这次则不同，他先将神话构成单位按其所属的不同抽象层次分类，先建立起不同层次的二元对立图式，然后再分别组合，最后才将所有图式整合在一起。具体分析如下。

地理图式由主人公的行程构成：

宇宙学图式根据主人公两次游历天国和访问海狮的地下王国构成：



社会学图式反应了主人公的婚姻状况和姻亲间的关系：



技术经济图式根据物质生活和经济活动构成：

饥荒——→捕捞烛鱼——→捕捞鲑鱼——→成功的狩猎。

前两个图可综合为：

- 高
- 低

- 陆
- 水

- 山上狩猎
- 海上狩猎

- 峰
- 谷

这个综合图式表明尽管地理和宇宙哲学的对立逐渐减弱，但主人公仍无法将它们克服。

将上述各层次的图式按对位原则整合为：

轴		轴
女　性		男　性
东—西	——	高—低
饥　荒		充　裕
运　动		静　止

列维-斯特劳斯是这样解释这张整合图式的。图式中左边一栏中的所有单位都与母系倾向相关：饥荒使丈夫死亡，使女人运动，摆脱随夫居的形式，回到她出生的村庄，女儿与神奇保护者的婚姻是随妻居的，母亲由东向西之行使阿斯迪瓦尔得到随妻居的

经验。右边一栏都与父系倾向有关：高低之间的颠倒（天国、地府的游历）使随妻居变为随夫居，成功的狩猎带来了充裕，但充裕的获得却是以失去行动能力为代价的，因而充裕和静止表明随夫居也同样是失败的。图式通过这两栏的对立表明父系倾向和母系倾向之间的对立和这一冲突的无法克服。列维-斯特劳斯得出这个结论是有根据的。茨姆申人偏爱母方交表婚，希望它能解决两种冲突：男孩在父亲家里长大后，却要转向舅舅的矛盾；茨姆申社会中父系倾向和母系倾向的冲突。地理、经济、社会直至宇宙学中的所有矛盾，在土著头脑中都与母方交表婚试图解决而不能解决的冲突相类似。尽管如此，这个结论对我们来说，仍难免有片面之嫌，用地理、经济、社会学及宇宙哲学等方面的矛盾来表现婚姻矛盾，似乎有些本末倒置。然而，对土著人来说，婚姻关系确实会改变土著家族的社会、经济地位，在其他方面引起连锁反应，从这个角度来看，这个结论也就不那么不近情理了。我们无意为列维-斯特劳斯辩护，也不想肯定这则神话的意义就在于此，我们只想指出，将神话中的各种成分纳入对应抽象层次分别研究，然后将各层次逐步综合，最后予以整合，在分层研究时不忘它是整体研究中的一部分，在整合研究中对各层次的结果都不偏废，这种研究方法是可取的。

在研究一则神话时，无须寻找最可靠、最古老、最准确的讲法，一则神话应包括它的所有不同讲法。这也是列维-斯特劳斯的神话研究指导思想之一。这一思想也体现在他对阿斯迪瓦尔故事的各种不同讲法以及曼丹和希达察人的神话与仪式之间的关系的分析中。列维-斯特劳斯用他惯用的方法，把不同讲法中的不同因素看作是同一个结构成分的种种置换因素，把对立因素看作是由地理、习惯或功能不同而引起的倒置，从而把表面上不同的种种讲法纳入一个共同的结构体系之中。

在神话是如何消亡的问题上，列维-斯特劳斯也独辟蹊径，

提出神话是在传播过程中消亡的理论。在《神话是如何消亡的》一章中，他着重考察了一则神话在进入不同的社会地理环境后，在构架、代码、寓意等方面受到的影响。神话在沿着传播通道的运动过程中，由于通道的狭窄，会变得越来越模糊，由此会产生两种结果：当通道变得十分狭窄，仅留下一个小孔时，神话在穿过这个小孔后，就会在另一面形成一个颠倒的形象，而且恢复原来的丰满；另一种情况是在连续跨越障碍时，神话的创造力不断衰弱，以致破坏了神话的结构，使其丧失再生能力，于是神话就消亡了。其残质将朝着两个方向发展，一是走上虚构加工的道路（成为故事），二是为证明历史的合理性服务。列维-斯特劳斯声明，这是神话在空间中消亡的理论。其实，这一限定对相信结构具有超时间的稳定性的理论家来说，完全是多余的，因为他是决不会在时间中探索神话消亡之谜的。在解释应从发展过程中寻找原因的问题时，结构主义理论框架的弱点就暴露得更加充分。用传播过程损害神话结构解释神话的消亡，与其说是一种独创，还不如说是巧妙的思辨游戏。传播对神话结构的影响，只有在传播途中才是有效的，并不能对发祥地的神话产生响影，传播的阻力影响的是神话的流传范围，决不能决定神话的兴起与衰亡。与马克思有关神话消亡的历史唯物主义的论述相比较，列维-斯特劳斯的观点就显得格外苍白无力。如果在某些问题上，摆脱对历史的依赖诉诸其他领域是列维-斯特劳斯获得成功的原因，那么在神话消亡问题上的失败则恰恰是他该求助历史而不去求助历史的结果。

他山之石，可以攻玉，当代科学的发展再次证实了这句古老的中国名言。打破学科间的界限，广泛地借鉴其他学科的经验和方法，已形成一股强有力的潮流，推动科学研究迅猛发展。列维-斯特劳斯的著作为我们提供了跨学科的经验和方法的借鉴，这对拓展我们的视野，充实我们的方法论武库，推动我们的文艺理

论发展来说，不能说是毫无裨益的。

本书中的《巫术与宗教编》由周祖炎等合译,《巫师及其巫术》由周祖炎译，《象征的效用》由奚兆炎译，《神话的结构分析》由杨宁宁译，《结构与辩证法》由孙蒨译，《艺术编》、《神话与仪式编》由陆晓禾、黄锡光合译。全书由石磊参照法文原作校对。

施用勤

1988年3月

论发展来说，不能说是毫无裨益的。

本书中的《巫术与宗教编》由周祖炎等合译，《巫师及其巫术》由周祖炎译，《象征的效用》由奚兆炎译，《神话的结构分析》由杨宁宁译，《结构与辩证法》由孙蓓译，《艺术编》、《神话与仪式编》由陆晓禾、黄锡光合译。全书由石磊参照法文原作校对。

施用勤

1988年3月

论发展来说，不能说是毫无裨益的。

本书中的《巫术与宗教编》由周祖炎等合译，《巫师及其巫术》由周祖炎译，《象征的效用》由奚兆炎译，《神话的结构分析》由杨宁宁译，《结构与辩证法》由孙蒨译，《艺术编》、《神话与仪式编》由陆晓禾、黄锡光合译。全书由石磊参照法文原作校对。

施用勤

1988年3月

论发展来说，不能说是毫无裨益的。

本书中的《巫术与宗教编》由周祖炎等合译，《巫师及其巫术》由周祖炎译，《象征的效用》由奚兆炎译，《神话的结构分析》由杨宁宁译，《结构与辩证法》由孙蓓译，《艺术编》、《神话与仪式编》由陆晓禾、黄锡光合译。全书由石磊参照法文原作校对。

施用勤

1988年3月

论发展来说，不能说是毫无裨益的。

本书中的《巫术与宗教编》由周祖炎等合译，《巫师及其巫术》由周祖炎译，《象征的效用》由奚兆炎译，《神话的结构分析》由杨宁宁译，《结构与辩证法》由孙蒨译，《艺术编》、《神话与仪式编》由陆晓禾、黄锡光合译。全书由石磊参照法文原作校对。

施用勤

1988年3月

论发展来说，不能说是毫无裨益的。

本书中的《巫术与宗教编》由周祖炎等合译，《巫师及其巫术》由周祖炎译，《象征的效用》由奚兆炎译，《神话的结构分析》由杨宁宁译，《结构与辩证法》由孙蒨译，《艺术编》、《神话与仪式编》由陆晓禾、黄锡光合译。全书由石磊参照法文原作校对。

施用勤

1988年3月

论发展来说，不能说是毫无裨益的。

本书中的《巫术与宗教编》由周祖炎等合译，《巫师及其巫术》由周祖炎译，《象征的效用》由奚兆炎译，《神话的结构分析》由杨宁宁译，《结构与辩证法》由孙蔺译，《艺术编》、《神话与仪式编》由陆晓禾、黄锡光合译。全书由石磊参照法文原作校对。

施用勤

1988年3月

论发展来说，不能说是毫无裨益的。

本书中的《巫术与宗教编》由周祖炎等合译，《巫师及其巫术》由周祖炎译，《象征的效用》由奚兆炎译，《神话的结构分析》由杨宁宁译，《结构与辩证法》由孙蓓译，《艺术编》、《神话与仪式编》由陆晓禾、黄锡光合译。全书由石磊参照法文原作校对。

施朋勤

1988年3月

论发展来说，不能说是毫无裨益的。

本书中的《巫术与宗教编》由周祖炎等合译,《巫师及其巫术》由周祖炎译，《象征的效用》由奚兆炎译，《神话的结构分析》由杨宁宁译，《结构与辩证法》由孙蓓译，《艺术编》、《神话与仪式编》由陆晓禾、黄锡光合译。全书由石磊参照法文原作校对。

施用勤

1988年3月

论发展来说，不能说是毫无裨益的。

本书中的《巫术与宗教编》由周祖炎等合译，《巫师及其巫术》由周祖炎译，《象征的效用》由奚兆炎译，《神话的结构分析》由杨宁宁译，《结构与辩证法》由孙蒨译，《艺术编》、《神话与仪式编》由陆晓禾、黄锡光合译。全书由石磊参照法文原作校对。

施用勤

1988年3月

论发展来说，不能说是毫无裨益的。

本书中的《巫术与宗教编》由周祖炎等合译，《巫师及其巫术》由周祖炎译，《象征的效用》由奚兆炎译，《神话的结构分析》由杨宁宁译，《结构与辩证法》由孙蘅译，《艺术编》、《神话与仪式编》由陆晓禾、黄锡光合译。全书由石磊参照法文原件校对。

施用勤

1988年3月

论发展来说，不能说是毫无裨益的。

本书中的《巫术与宗教编》由周祖炎等合译，《巫师及其巫术》由周祖炎译，《象征的效用》由奚兆炎译，《神话的结构分析》由杨宁宁译，《结构与辩证法》由孙蓓译，《艺术编》、《神话与仪式编》由陆晓禾、黄锡光合译。全书由石磊参照法文原作校对。

施用勤

1988年3月

论发展来说，不能说是毫无裨益的。

本书中的《巫术与宗教编》由周祖炎等合译，《巫师及其巫术》由周祖炎译，《象征的效用》由奚兆炎译，《神话的结构分析》由杨宁宁译，《结构与辩证法》由孙蓓译，《艺术编》、《神话与仪式编》由陆晓禾、黄锡光合译。全书由石磊参照法文原作校对。

施用勤

1988年3月

论发展来说，不能说是毫无裨益的。

本书中的《巫术与宗教编》由周祖炎等合译，《巫师及其巫术》由周祖炎译，《象征的效用》由奚兆炎译，《神话的结构分析》由杨宁宁译，《结构与辩证法》由孙蓓译，《艺术编》、《神话与仪式编》由陆晓禾、黄锡光合译。全书由石磊参照法文原作校对。

施用勤

1988年3月

论发展来说，不能说是毫无裨益的。

本书中的《巫术与宗教编》由周祖炎等合译，《巫师及其巫术》由周祖炎译，《象征的效用》由奚兆炎译，《神话的结构分析》由杨宁宁译，《结构与辩证法》由孙蓓译，《艺术编》、《神话与仪式编》由陆晓禾、黄锡光合译。全书由石磊参照法文原作校对。

施用勤

1988年3月

论发展来说，不能说是毫无裨益的。

本书中的《巫术与宗教编》由周祖炎等合译，《巫师及其巫术》由周祖炎译，《象征的效用》由奚兆炎译，《神话的结构分析》由杨宁宁译，《结构与辩证法》由孙荷译，《艺术编》、《神话与仪式编》由陆晓禾、黄锡光合译。全书由石磊参照法文原作校对。

施用勤

1988年3月

论发展来说，不能说是毫无裨益的。

本书中的《巫术与宗教编》由周祖炎等合译，《巫师及其巫术》由周祖炎译，《象征的效用》由奚兆炎译，《神话的结构分析》由杨宁宁译，《结构与辩证法》由孙葆译，《艺术编》、《神话与仪式编》由陆晓禾、黄锡光合译。全书由石磊参照法文原作校对。

施用勤

1988年3月

论发展来说，不能说是毫无裨益的。

本书中的《巫术与宗教编》由周祖炎等合译，《巫师及其巫术》由周祖炎译，《象征的效用》由奚兆炎译，《神话的结构分析》由杨宁宁译，《结构与辩证法》由孙莆译，《艺术编》、《神话与仪式编》由陆晓禾、黄锡光合译。全书由石磊参照法文原作校对。

施用勤

1988年3月

论发展来说，不能说是毫无裨益的。

本书中的《巫术与宗教编》由周祖炎等合译，《巫师及其巫术》由周祖炎译，《象征的效用》由奚兆炎译，《神话的结构分析》由杨宁宁译，《结构与辩证法》由孙葆译，《艺术编》、《神话与仪式编》由陆晓禾、黄锡光合译。全书由石磊参照法文原作校对。

施用勤

1988年3月

论发展来说，不能说是毫无裨益的。

本书中的《巫术与宗教编》由周祖炎等合译，《巫师及其巫术》由周祖炎译，《象征的效用》由奚兆炎译，《神话的结构分析》由杨宁宁译，《结构与辩证法》由孙蒨译，《艺术编》、《神话与仪式编》由陆晓禾、黄锡光合译。全书由石磊参照法文原作校对。

施用勤

1988年3月